

imago

Sayı: 1 Bahar

PSİKANALİZ • PSİKYATRİ • PSİKOLOJİ • NÖROLOJİ
FELSEFE • SOSYOLOJİ • KÜLTÜR • SANAT

Çıkarken: Kartezyen İkiliği Aşmak

Saffet Murat Tura

Psikiyatri İçin Yeni Bir Entelektüel Yapı

Dr. Eric R. Kandel / Çeviren: Muzaffer Kaşar

Narkissos'tan Sindirella'ya Melankoli

Özden Terbaş

Anlamanın İlk Anı

Ali Rıza Tura

Psikanalitik Teorilere Giriş: Tarihsel Gelişim-Freud

Selim Başarır

Romantizmden Gerçeküstücülüğe Yeni Mit

Michael Löwy / Çeviren: U. Uraz Aydın

Siper Edilen Zaman

U. Uraz Aydın

Don Quijote'de Yanılsama, Gerçeklik ve İnsan İmgesi

Sema Özer

Franfurt Okulu'nda "Akıl"

Artun Avcı

Modern Gündelik Yaşamın Mekansal Görünümleri

Hakkı Yırtıcı

Jacques Derrida: "Kendimle Savaşıyorum"

Çevirenler: Banu Yıllankaya / Elif Şendur

Mahremiyetin Sonu: Oyun ve Sanat

Başak Kamacı

imago

ÜÇ AYLIK DERGİ

SAYI: 1 BAHAR 2005

Yazışleri Sorumlusu
ve Yayın Yönetmeni:

Ali Rıza Tura

İmtiyaz Sahibi:

İmago Özel Ruh Sağlığı Tic. Ltd.

Şti. adına

Saffet Murat Tura

Yönetim yeri ve İrtibat Bürosu:

Teşvikiye Mah. Teşvikiye Cad.

Sadun Apt. 105/3 Şişli /

İSTANBUL

Tel: (0212) 259 00 46

GSM: 0533 716 69 60

Kapak ve Sayfa Düzeni:

Rüstem Doğan

Yayın Türü: Yaygın

Basım: Günaydın Ofset

Tel: 0212 501 29 45

Yayın Kurulu: Saffet Murat

Tura, Selim Başarır, Özden

Terbaş, Yeşim Can, Bahar

Cömert, Ayten Zara Page,

Evren Asena, Ali Rıza Tura,

Sema Özer, Başak Kamacı,

Yılmaz Yücel, Çiğdem Kurt,

Hakkı Yırtıcı, U. Uraz Aydın,

Artun Avcı, Banu Yılankaya,

Şukran Çavdar, Harun Özkan

İ Ç İ N D E K İ L E R

Kartezyen İkiliği Aşmak

3

Saffet Murat Tura

Psikiyatri İçin Yeni Bir Entelektüel Yapı

9

Dr. Eric R. Kandel / Çeviren: Muzaffer Kaşar

Narkissos'tan Sindirella'ya Melankoli

25

Özden Terbaş

Anlamanın İlk Anı

37

Ali Rıza Tura

Psikanalitik Teorilere Giriş:

Tarihsel Gelişim-Freud

45

Selim Başarır

Romantizmden Gerçeküstücülüğe Yeni Mit

55

Michael Löwy / Çeviren: U. Uraz Aydın

Siper Edilen Zaman

59

U. Uraz Aydın

Don Quijote'de Yanılsama,

Gerçeklik ve İnsan İmgesi

67

Sema Özer

Franfurt Okulu'nda "Akıl"

75

Artun Avcı

Modern Gündelik Yaşamın

Mekansal Görünümleri

85

Hakkı Yırtıcı

Jacques Derrida: "Kendimle savaşıyorum"

91

Çevirenler: Banu Yılankaya / Elif Şendur

Mahremiyetin Sonu: Oyun ve Sanat

99

Başak Kamacı

Bu Sayıda

u sayıda yer alan ilk makale, Saffet Murat Tura'nın Kartezyen İkiliği Aşmak adlı yazısı, Imago'nun önüne koyduğu hedefleri açıklayan bir yazı, başka bir deyişle dergimizin "Çıkarken" yazısı aynı zamanda.

İkinci makale, Eric R. Kandel'in Psikiyatri İçin Yeni Bir Entelektüel Çerçeve adlı yazısı. Bu yazıda Kandel, S. M. Tura'nın yazısında belirttiği Kartezyen ikiliği özgül olarak psikiyatrinin alanı içerisinde tartışıyor: En son nöroloji araştırmalarına dayanarak Nöroloji/ Psikiyatri, Psikoterapi/ Farmakoterapi ikiliklerinin aşılabilir ikililikler olduğunu göstermeyi amaçlıyor.

Üçüncü metin Özden Terbaş'ın Narkissos'tan Sindirella'ya Melankoli adlı çalışması. Bu çalışmada Terbaş, üç terapi olgusundan hareket ederek psikanaliz kuramındaki farklı yaklaşımları ele aldıktan sonra olgular üzerine yorumlarını sunuyor.

A.Rıza Tura, Anlamanın İlk Anı adlı yazısında, nesne ilişkileri kuramı çerçevesinde insan yavrusunun nesneyi ve kendini ilk anlama sürecini ele alıyor ve bu sürecin aynı zamanda estetik bir süreç olduğunu öne sürüyor.

Selim Başarır'ın Psikanalitik Teorilere Giriş: Tarihsel Gelişim-Freud adlı metni, 1998 yılında Imago Psikoterapi merkezi'nde verdiği eğitim seminerlerinin ilk bölümünü oluşturuyor. Psikanalize yeni ilgi duyan okurların bu alanda ufuklarını açacağını umduğumuz bu seminer metinlerinin diğer bölümlerini de ileriki sayılarda yayımlamaya devam edeceğiz.

Yukarıda anılan yazıların bulunduğu sayfa başlarında yer alan iki koltuk logosu dikkatinizi çekecektir. Bir çocuk analisti ve nesne ilişkileri okulunun kurucusu olan Melanie Klein, kimi yazılarında evdeki eşyaların özellikle de koltukların, kah otoriter, cezalandırıcı, kah şefkatli, içe alıcı ana baba imagolarını simgelediğini belirtir. Bu nedenle bir çift koltuk logosunun hem Imago'yu hem de bu derginin başat konusu psikanalizi simgeleyebileceğini düşündük. Dolayısıyla esas olarak, pskoterä-

piyi, psikanalizi ve komşu disiplinleri konu edinen yazıları belirtmek üzere bu yazıların yer aldığı sayfa başlarına bu logoyu yerleştirdik. Bu, derginin diğer sayılarında da devam edecek.

Bu sayıda M. Löwy'nin bir çevirisine yer verdik: Sabah Yıldızı. Aynı adlı kitabından alınan bu metinde Löwy, romantizmden gerçeküstücülüğe uzanan bir hat üzerinde mit konusunu ele alıyor.

Uraz Aydın'ının yazısı da Löwy'ninkiyle tematik olarak örtüşüyor: 21.yüzyının etiğinin oluşturulmasında modern uygarlığın ilk, romantik eleştirisinin olası katkılarını tartışıyor, Siper Edilen Zaman.

Sema Özer'in Don Quijote'de Yanılsama, Gerçeklik ve İnsan İmgesi adlı yazısı, romantik edebiyatın da ilham kaynaklarından biri olan, Cervantes'in Don Quijote adlı romanını Frankfurt Okulu'nun Marksist sorunsalı çerçevesinde ele alıyor. Roman türünün ilk örneği kabul edilen bu başyapıtı, yayımlanışının dört yüzüncü yılında bu yazıyla anmayı amaçlıyoruz.

Artun Avcı'nın yazısı ise Frankfurt Okulunda "Akıl" adını taşıyor. bu yazısında Avcı, Aydınlanma'dan Postmodernizme uzanan bir alan içinde akıl kavramının izini sürüyor.

Hakkı Yırtıcı'nın yazısının başlığı Modern Gündelik Yaşamın Mekansal Görünümleri. Modern mekanı konu edinen yazısında Yırtıcı, modern yaşamın ürünü olan sorunları gene modernizmin imkanlarıyla çözüp çözemeyeceğimizi tartışıyor.

Geçtiğimiz aylarda ünlü filozof Derrida'yı yitirdik. Kendisiyle Le Mond gazetesinde yapılan söyleşi, düşünürün yaşam, ölüm, yaşamda kalma gibi konulardaki düşüncelerini ortaya koyuyor. İlk sayımızda bu söyleşinin çevirisiyle anmak istedik bu düşünce ustasını.

Başak Kamacı'nın dergimizin bu sayısındaki yazısı yaratıcılığın ve yaratma sürecinin çocuk oyunlarıyla ilişkisini konu alıyor. Oyun ve sanatsal yaratının ortak özelliklerinin irdelendiği bu yazı, yazarın ileriki sayılarda yer alacak psikanaliz, sanat ve estetik ilişkisi üzerine yazılarının da genel bir çerçevesini sunuyor.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle.

Kartezyen İkiliği Aşmak

Saffet Murat Tura

“Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem”.

*(Gerekmedikçe nesneleri çoğaltmayın).
Occam'ın usturası.*

1 7.yüzyıl İngiliz hekimi William Harvey kan dolaşımı fizyolojisini tamamen fiziksel yasalara göre düzenlenmiş bir tür hidrodinamik sistem olarak açıkladığında, yaklaşık dört yüzyıldır içinde debelendiğimiz ciddi bir sorunun oluşmasına katkıda bulunduğunun farkında mıydı acaba? Günümüzde esas ilkeleri itibarıyla artık ilköğretim düzeyinde anlatılan bu fizyolojik buluşun, karşılaştığı beklenebilir büyük dirence rağmen, aynı zamanda döneminin büyük dehaları tarafından nasıl içten bir hayranlıkla da karşılandığını, bu dehalar sayesinde giderek günümüz zihniyetinin derin soursallarını altan alta nasıl etkilediğini kavramamız zor tabii. Ama bazı buluşlar kendi alanlarını aşar, zihniyetleri de değiştirir. Harvey, canlılığın bugün hala aşılamayan sorgulama tarzı olan bilimsel tıbbın temelini atmamıştı sadece, günümüz zihniyetinin derin ikiliğine giden yolu da açmıştı.

Şüphesiz Harvey'in buluşunu basit bir tıbbi tespit gibi görmek de mümkündü. Ama tarihsel anlamı itibarıyla öyle değildi aslında. Nitekim Descartes buluşun önemini anlayan ilk insanlardan biri oldu. Neydi Harvey'in buluşunu bu denli önemli kılan? O dönemde yıldızların hareketleri, maddenin tabi olduğu kanunlar konusunda çok önemli bazı buluşlar gerçekleştiriliyordu zaten; Harvey'le Kopernikus, Kepler ve Galilei uzaktan bakınca aynı dönemin çocukları gibi görünür. Ama “canlı mad-

de”? Aristo'dan beri çok çok özel bir şeydi canlılık, insanlara ruhani bir olay olarak görünürdü o zamanlar, günümüzde yaşayan pek çok insan için olduğu gibi. Bugün bile sanki şakaymış gibi, bırakın büyük çoğunluğu birçok aydının bile neredeyse dört yüzyıl öncesinde gerçekleşen devrimi kavramamış olduğunu görmek, en azından tuhaf. Halbuki Harvey'in buluşu bir putu kırıyordu. “Canlı madde” diye ayrı ve özel bir şey yoktu. Canlılığı oluşturan maddi yapılar tamamen fiziksel yasalara göre çalışan mekanik sistemlerdi ve bu tezin ilk kanıtı, o güne kadar canlılığın sembolü olan kalbin bir tür pompadan ibaret olduğunun gösterilmesinden ibaretti. Dönemin insanı açısından bakalım: Canlılığımızın kaynağı, ruhumuzun heyecanlanmalarıyla, korkularıyla hızlanan, sıkıntılarıyla ağrıyan, sıkışan, kontrol edemediğimiz ritmiyle can veren ve durduğunda öldüğümüz kalbimiz, canımız yani, ilke olarak basit bir emme-basma tulumbaymış meğer. Peki canlılık ne o zaman? Ruhani olan ne? Yani biz ne'yiz peki? Harvey canlılığı can evinden vurmuştu.

Belki de bu yüzden bilimsel tıbbın doğum yerinde, yani İngiltere'de fizikçilere physicist, hekimlereyse physician derler. İkinci bir yan anlamı daha olsa gerek bu kullanımın; Hekimler insanın fiziksel varlığıyla ilgilenirler; ruhani olansa kilisenin ilgi ve egemenlik alanına girer. Eğer böyleyse ilginç bir işbölümü.

Dehalar birbirini tanır. Birbirinin mesajını alır, yüzyıllar ötesinden, kıtalar ötesinden haberleşirler. Belki de bu nedenle Harvey'in mesajının anlamını ilk anlayandan biri Fransız matematikçi ve filozof Rene Descartes (Latince söylendiğinde Renatius

Cartesius) oldu. Çünkü kendisi de kendi köşesinden benzeri fikirler geliştirmeye çalışıyordu. Günümüz sibernetiğinden ve biyofiziğinden yüzyıllar önce canlıları bir tür makine, robot, bir tür “otomat” olarak algıladığını bildiğimiz ilk insan o. Bu tipte algılar sadece soyut bir düşünsel düzeyde kalmaz; dünyaya yeni bir bakma tarzına, yeni ve yabancılaşmış bir görme tarzına da dayanır. Bu bakımdan Kafkask bir dünyadır Descartes’ın ki; köpeği köpek değil, bir robot-köpektir mesela. Ya kendisi?

Bilimsel tıbbın doğumuyla felsefenin bu ilk ciddi buluşması sonuç olarak ruhani olanı başka bir organa taşımış oldu: kalpten beyne. Gerçi artık ruhani olan maddi bedeni, hatta uzamı tamamen terk etmişti, ama beynin küçük bir bölümünde, epifiz bezinde maddi varlıkla etkileşip bedeni kontrol etmeye başladı ruh. Descartes’ın, beynin epifiz bezinin hangi kimyasal mekanizmalarla çalışan nasıl bir tür “otomat parçası” olduğunu bilseydi nasıl düşüneceğini tahmin etmek zor. Mistisizm “kral yolu” olmayan bir yolculuk gibi gözükürdü ona da herhalde.

Descartes kendini de bir tür makine, bir otomat olarak görmeye hazırdı herhalde. Kafka’nın Dönüşüm’ünde bir sabah uyanıp kendini bir böcek olarak bulan Samsa’nın bu yabancılaşması gibi, bir sabah uyandığında kendinin doğal bir robot olduğunu anlamak, hakikat tutkunu bilginin gerçeği görmek için dünyaya tahammül edemeyeceği kadar farklı bir gözle bakmasını gerektiren bir deneyim oluşturmazdı herhalde. Hakikatle yapılan anlaşma gereği, onun yüzlerinden birini olsun görmek isteyenler sonuçlarını da baştan kabullenirler zaten; hakikat vadedtiğini verdiğinde, aldığının önemi kalmaz. Elbette Descartes da hakikat karşılığında ruhunu vermeye hazırdı; öyle olmalı.

Ama onu, kendini bir robot gibi algılamaktan alıkoyan bir şey vardı. Her ne kadar bütün büyük bilginler gibi içine kapanmaya, inzivaya çekilmeye, toplumsallıktan kaçınmaya, okumaya ve tefekküre büyük bir ihtiyacı ve yatkınlığı varsa da, onu renksiz ve köhne odasındaki kitapları arasında, dünyayı sadece bunlarla bilen eski tip karanlık bir üniversite hocası olarak hayal etmek büyük bir hata olurdu. Bir subaydı Descartes; gençliğinde kılıç kullanma sanatı üzerine bir kitap bile yazmıştı. Paris sosyete çevrelerinden bazı gönül hikayeleri olduğu söylenir. Matematik ve felsefedeki büyük buluşlarını karargahlarda, savaş meydanlarında yapmıştı.

Tabii ki fırsat buldukça kalabalıklardan kaçardı, bazen yerini yalnızca bir yakın dostunun bildiği inzivalara çekilirdi. Sessizliğe ihtiyacı vardı, çünkü deha yoğunlaşmadır, dikkattir. Savaşları, ölümleri, katliamları, emirleri, insanların iktidar ve para oyunlarını nasıl yabancılaşmış gözlerle izlediğini tahmin edebiliriz belki. İkili bir hayatı vardı herhalde; hem insanların dünyasında yaşardı, hem başka. yabancı bir yerde. Ya da insanların dünyasında bir yabancıydı diyelim. Biraz sarksa da, acemice de olsa gene de iyi rol yapmaya çalışan bir yabancı. Hatta onun temel ilkesi “düşünüyorum, o halde varım” a bir savaş sırasında yoğun kış koşulları nedeniyle sığındığı bir köy evinde, sobanın karşısında dalgın, derin düşüncelere dalarak geçirdiği üç günün sonunda ulaştığı söylenir. İlke olarak bu ilkeye ulaşmak yöntemsel bir şüpheye dayanır; bildiği herşeyden, hatta varlığın varlığından bile şüphe etmeye. Savaş gibi sert bir gerçeğin içinde yaşarken aslında herşeyin bir düştten ibaret olup olmadığını sorgulayan bir subay kolay kolay bulunmaz herhalde. Bu nedenle doğal bir robot olduğuna ikna olsaydı bu gerçeğe yüzleşmekten kaçınmazdı, diyorum. Ama bulduğu ilke böyle düşünmesini engelliyordu; “düşünüyordu”. Peki ama neden doğal bir robot olduğunun tersine bir kanıttı bu ilke?

Dediğim gibi, hayatı bilmeyen bir insan değildi Descartes. Dönemin doğayı naifçe ama dikkatle inceleyen bütün bilginleri gibi bir subay olarak o da atların nasıl tutkuyla çiftleştiklerini, dönemin sadık silah arkadaşı köpeklerin insana benzer duygulara sahipmiş gibi nasıl da insanın taa gözünün içine bakıp sonra bakışlarını kaçırdıklarını, kedilerin yavruklarını sanki sevgi gibi bir duyguya sahipmiş gibi nasıl yaladığını ya da avlarını kandırmak için nasıl sinsice planlar yaptığını derin derin gözlemiş olmalı. Ama bütün bunlar hayvanların doğal bir makine, bir tür robot, “otomat” olmadığına ikna edemiyordu onu. Bildiğimiz kadarıyla refleksleri ve içgüdüsel davranışları naifçe ama çok iyi incelemişti. En önemlisi, Harvey’den işareti almıştı. Peki ama kendisi ve diğer insanlar niçin biraz daha gelişmiş robotlar olmasınlar?

Hayır, değildiler. En azından kendinin bir robot olmadığından emindi Descartes. Bedeni bir robottu kuşkusuz; ama kendisi, yani “ben” derken doğrudan algıladığı, açık-seçik bir gerçek olarak kastettiği şey maddi bedeni değildi; düşünceydi. Temel il-

kesine ulaşırken kullandığı yöntemsel şüphe her türlü peşin hükümden, bedenini de içine alan bir dış gerçekliğin varlığından bile şüphe ederek açık ve seçik bir hakikate ulaşmaya dayanıyordu; artık şüphe edemeyeceği kadar, yani matematik kadar yalın, açık ve seçik bir hakikate. Her şey bir düşten ibaret olabilirdi mesela. Bunun aksini kanıtlayamazdı kendine. Ama düş de olsa bir tip düşünce (yani bilinçli zihin edimi) olarak vardı; iç yaşantılaması kendine açık ve seçik bir gerçeklik olarak doğrudan verilmişti işte. Onun, eleştirmeni çağdaşı filozof Gassendi'ye verdiği harika yanıt, bilincin kendine doğrudan ve açık-seçik verilmişliğinin, varoluşunun tartışamayacağı tek kanıt olduğunu bütün netliğiyle gösterir. Her şey belkiliydi, tetikti (yani tez niteliğindeydi), herşeyden şüphe edebilirdi, ama bir düşünce olarak, yani bilinçli bir zihin edimi olarak varlığından şüphe edemezdi Descartes. Bu kartezyen hareket noktaları yirminci yüzyılın başlarında Edmund Husserl'in, bilincin kendine dolaysız ve doğrudan verilmiş kendi fenomenal içeriğini incelemesi esasına dayanan fenomenolojik yönteminde esas ifadesini bulacaktı. Husserl açısından bakarsak, bulduğu ilkenin eleştirili felsefe bakımından gereklerini yerine getirerek fenomenolojiyi geliştireceğine, naif bir doğa felsefesine saplanmıştı Descartes. Sanırım eleştirili felsefe bakımından doğrudur bu tespit: Descartes eleştirili felsefenin kapısını açmış, ama girmemiştir bu kapıdan.

Gerçekten de aslında tam anlamıyla filozofça felsefe yapmıyordu Descartes. Belki onu pek de ilgilendirmiyordu bu, çünkü felsefe yapmaya değil, nasıl ve hangi yol veya yöntemle olursa olsun varlığa ilişkin hakikati anlamaya çalışıyordu. Belki bazı bakımlardan günümüz kuantum mekaniği de naif bir felsefe gibi; yani bazı kuantum mekanikçilerinin dediği gibi "deneysel bir felsefe" olarak yorumlanabilir. Yani özünde yanlış olduğu söylenemez bu yaklaşımın, ama tuzaklarla doludur; ciddi tuzaklarla. Yine de ister felsefe, ister bilim; onu hakikate götürecek her türlü yöneme açıktı Descartes. Felsefenin bittiği noktayla bilimin başladığı nokta ilgilendirmiyordu onu. Ama onun Rönesans'tan gelen bu harika senkretizmi maalesef bazı hatalar yapmasına da yol açtı. Şöyle oldu; tartışılmaz bir açıklık ve seçiklikle temel ilkesine ulaşan Descartes burada ayrıntısına giremeyeceğimiz hayli tartışma götürür akıl yürütmesiyle (ontolojik kanıtla) Tanrı'nın varlığını da kanıtladığına inandık-

tan sonra, gene tartışmalı bir varsayımla Tanrı gibi ulu bir varlığın kendisini kandırmayacağını düşünerek gerçek ve maddi bir dış dünyanın varlığını da kabul etti. Böylece dünyada biri diğerine indirgenemez iki varlık kipi, iki tür "töz" ortaya çıkıyordu. Temel niteliği uzamda yer kaplama olan maddi varlık ve yer kaplamayan, temel niteliği düşünce (günümüze daha uygun bir terimle fenomenal bilinç veya iç yaşantı, iç deneyim) olan ikinci bir varlık türü daha. İşte bu kartezyen ikilik, yani evrende iki farklı varlık kipi olduğu tezi, çağımızın hala aşamadığı derin zihniyetini belirler. Şu anlamda derin; dilimiz öylesine yapılaşmıştır ki, spiritüalist anlamda bir "ruh"un varlığı tezi ni benimsemeyenlerimizin bile içinden çıkamadığı ikiliklerle karşılaşırız gündelik ve düşünsel yaşamda. Bu ikiliklerin nasıl ve ne yoldan ilişkilendirilebileceği konusunda bir fikrimiz de yoktur.

Gerçekten de düşüncenin, anlamın, algı ve duygunun organı beyini uygun cerrahi yöntemler kullanarak açın; orada sibernetik algoritmalar oluşturacak şekilde bilgisayarlar tarzda yapılaşmış nöronal ağlardan, glia hücrelerinden, atomlardan, moleküllerden, fotonlardan, yani maddi varlıktan başka bir şey bulamazsınız. İç yaşantımız olarak duygular, algılar, düşünceler yoktur orada; ya da o yüzleriyle görünmezler beyni inceleyen dış gözlemciye. Orada, beyinde atomlar ve fotonlar vardır yalnızca; maddi olan vardır ve elbette kendi kurallarına göre çalışır. Peki biz bütün bu iç yaşantılamaların; anlam, duygu, algı ve düşüncelerin tam da orada olduğunu, gezegenimizdeki milyarlarca yıllık doğal evrim sonucu yüksek bir organizasyon düzeyine ulaşmış bu atomların, molekül ve fotonların bu organizasyon düzeyinde belki de aynı zamanda ve bizzat fenomenal bilincin kendisi olduğunu bilimsel olarak gösterebilecek miyiz bir gün? Kartezyen ikiliği aşabilecek miyiz?

Dört yüzyıllık bu soru günümüzde artık sadece felsefenin değil, bilimin de sorusudur. Gerçi soru sormakta mahirdir felsefe; ama yanıt bulmanın mütevazı yollarına katlanamadığından, genellikle bu aşamada takılır kalır. Bilimse sadece olgusal yollardan hesabını verebileceği mütevazı (varsayımsal ve geçici) yanıtlarla çalıştığından, ilerler. Yani aslında felsefenin değil, bilimin "kral yolu" yoktur.

Bu aşamada pekala bir başka meşru soru da sorulabilir: Kartezyen ikiciliği aşmak zorunda mıyız? Belki de hakikat budur (hatta biraz da ruhi ölüm-

süzlüğü vaadederek görüldüğüne göre iyi ki ve keşke budur) ve bizim de imana gelip bu hakikatle yaşamayı öğrenmemiz daha doğru olmaz mı? Veya öyle ya da böyle olsa, gündelik hayatımızda ne fark eder? Böyle düşünenlere bir diyeceğim yok, bildikleri gibi yaşasınlar bu dünyayı; birkaç “çok bilgili” filozof veya peygamber dışında bu dünyayı doğru yaşamının yollarından kim söz edebilmiş ki? Ama bu dünyayı doğru yaşamak için önce varlığımıza ilişkin hakikati araştırmamız gerektiği kaygısını taşıyanlarla konuşmamız gereken şeyler var. İşte bu dergi onlar için çıkıyor.

Önce kartazyen ikiliği aşmaya çalışmanın ne bakımdan önemli olduğuna bakmak lazım. Nasıl bir evrende yaşadığımız, ne olduğumuz, nerden gelip nereye gittiğimiz, düşünen insanlar için yaşamlarını coşkuyla anlamlandıran hayranlık ve merakın zembereği olmuştur daima. Gerçekten de her sorunun yanıtının bildirilmiş olduğu, dolayısıyla hayranlık ve merakın olmadığı bir dünya çekilmez bir yer olurdu bazı insanlar için. Heyecanlarımızın yöneldiği en temel sorunsalı belirleyen ve kartazyenizmden türeyen ikilik doğru da olabilir, yanlış da; şimdilik bilmiyoruz. Ama nereden başlamamız gerektiğini biliyoruz en azından. Çünkü bilimsel düşüncenin çok temel bir ilkesi vardır; araştırmaya nerden başlamamız, aksi kanıtlanana kadar önce hangi varsayım üzerinde durmamız gerektiğini telkin eder bize; Occam’lı William’ın usturası denir bu ilkeye. İlkenin orijinal ifadesi şöyledir: gerek-medikçe nesneleri çoğaltmayın. İlkenin daha modern bir ifadesi ise şu olabilir: aynı gerçekliğe ilişkin olarak ileri sürülmüş, eşit açıklama gücüne sahip kuramlar arasında en basit olan doğru olandır.

Belli bir matematik estetiği de vardır ilkenin; matematiksel minimalizm diyebiliriz bu estetiğe. Sade olanın, yalın olanın, karmaşık görüneni basite indirgemenin estetiği; matematik kolay değildir belki, ama kolaylıktır; matematiksiz bir dünya daha zor olmaz mıydı? Böylece Occam’ın usturası matematiğin güzelliğine de temas eder. Ama kimi kez neyin basit, yalın ve güzel olduğunu bulmak o kadar basit bir vazife değildir. Gene de kabaca şöyle diyebiliriz belki: Hakikat belirsizliği, karmaşayı, çokluğu azaltmalıdır, sadeleştirmelidir. Yalın ve basit olmalıdır hakikat, net olmalıdır. Matematiksel antropi kavramıyla da, termodinamik antropiyle de; demek ki gezegenimizdeki doğal canlılık olayları adını verdiği-

miz fiziksel süreçlerle de bağları vardır bu tespitin.

Occam’ın usturası kartazyen ikiliği kabul etmeden önce, onu aşmayı ısrarla denememiz gerektiğini telkin ediyor. Kabul etmeden önce ikiliğin gerçekten de zorunlu olduğunu görmeliyiz.

Bu modernist ve totaliteryan hakikat anlayışının günümüzün postmodern nesnelci epistemik göreceliğine nasıl ters olduğuna bakarak önümüze koyduğumuz düşünsel vazifenin nasıl bir dirençle karşılaşacağını, çağın ruhuna nasıl ters düşeceğini tahmin etmek güç değil. Bununla beraber çıkarmakta olduğumuz derginin hedefinin, ama yalnızca hedefinin ikiliği aşmak olduğunu; yani asla karşı fikirlerle kapalı olmadığını kaydetmek isterim. Tam tersine, gerçek entelektüel yaşamın zaten tartışma olduğunu bilerek ve kabul ederek çıkıyoruz yola; elbette evren bizim ilkelerimize veya estetiğimize uygun olmak zorunda değildir. Kuantum mekaniğinin 1930’larda girdiği ihtimaliyetçi yolu bir türlü hazmedemeyen Albert Einstein “Tanrı zar atmaz” dediğinde Neils Bohr’un “Albert, Tanrıya ne yapacağını öğretme” diye yanıtladığı söylenir; tam da peşin hükümsüz bilim yapılamayacağını ama peşin hükümlerimizin farkında olmadan da bilim yapılamayacağını kastediyordu herhalde.

Bu dergi öncelikle psikiyatri alanında karşımıza çıkan ikilikle tartışmak, bu ikiliği aşmaya çalışmak durumunda. Kabaca söylemek gerekirse, “biyolojik psikiyatri mi, dinamik psikiyatri mi”, “psikofarmakoloji mi, psikoterapi mi” gibi ikici soruları aşmaya çalışacak. Ama dergide herşeyin etrafında döneceği bu psikiyatrik eksene değinmeden önce, karşımıza aldığımız derin zihniyetin başka nerelere kadar kök saldığına, dolayısıyla derginin tartışma alanlarının da nerelere kadar uzanabileceğine bakmakta fayda var.

Her etik, meşrulaştırıcı ön koşul olarak bir ontoloji gerektirir: Bu dünya ne’yse ona göre yaşanmalıdır. Kartezyen ikilik de çağımızın derin zihniyetini öylesine belirlemiştir ki her yerde bunun izlerini sürmek mümkün. “İsa’nın hakını İsa’ya. Sezar’ın hakını Sezar’a” vermeye dayanan laisizme bakalım mesela. Burada aynı ikiliğin yankılarını bulmuyor muyuz? Biri dünyevi diğeri uhrevi iki büyük ve ayrı hükümler alanın meşruiyetini temellendiren ontolojik ideoloji en temellerde bir yerde bu ikiliğe dayanmıyor mu? İktidar ve güç alanlarının dağılımını ve paylaşımını aklayan, meşru kılan bu derin zihniyet

değil mi ? Öyleyse modernizm belki adı konmuş, ama hala henüz doğmamış bir çocuk olmuyor mu yalnızca? Eğer dünya zaten daima ve hala premodern bir aşamada takılıp kaldıysa “bırakınız dağınık kalsın” diyen bir postmodernizm dünyayı olduğu gibi bırakan süslü bir yüzeysellikten başka ne söylüyor olabilir acaba? Demek ki modernizmin, dolayısıyla postmodernizmin, ama aynı zamanda premodernizmin, romantizmin, gelenekselcilik ve cemaatçiliğin, laisizmin, globalizasyonla evrenselciliğin, demek ki aynı zamanda bireycilik ve toplumculuğun izlerinin romandan mimariye, felsefeden hukuka, görsel sanatlardan anti-psikiyatriye uzanan bir yelpazede tartışılıyor olması dergimizin mantığının sınırlarının dışında kalmayacaktır.

Ya da aynı izi sürmek için bilimlerin epistemolojik bölünmüşlüğüne bakalım; “madde bilimleri”yle “anlam bilgileri” denen alan arasındaki uzlaşmazmış gibi gösterilen uçuruma. Burada da aynı ikiliğin tezahürlerinden birini bulmuyor muyuz? Anlam, iç dünyaya ilişkin ve doğrudan aşinalığımız olan bir gerçeklik olarak, birimlendirip matematiksel olarak büyüklüğünü hesabedebildiğimiz enformasyon işlem süreçlerine çevrilebilir mi? Bir kültürün, bir tarihin taşıyıcısı ve tezahürü olan dil, kuşaktan kuşağa az çok değişerek aktarılan bir tür enformatik sinyal dizgesinden mi ibaret yoksa? Bu gezegende yorumsamacılığın kazanımlarıyla Yapay Zeka’ nın vaatlerinin kendi aralarında tartışmadan bir arada nasıl durduğunun konumuzla ilgisi yok mu? Bu iki tip entelektüelliğin kendi çizdikleri meşruiyet ve iktidar alanlarının dışında tartışmaya girdikleri bir platform oluşturabildiği ölçüde derin kartezyen ikiliğin aşılmasına da katkıda bulunabilecek bu dergi.

İkiliğin en vahim izlerinden biri, en acil politik sorunlardan birine yönelik yaklaşımlarda da karşımıza çıkar. Böyle giderse gezegenimizin en azından bizim türümüz için yaşanmaz bir yer olmasına pek az zamanın kaldığı iddia edilirken, muhalefetin nerde ve nasıl toplanması gerektiğine duyarsız kalamayız elbette. Üretimin gezegen ölçeğinde kapitalist tarzda, yani anarşik örgütlenmesinin sonucu ortaya çıkan teknolojik felaket sinyalleri gelenekselci-doğacı-romantik sağ bir muhalefetle aşılabılır mı? Yoksa insan türünün gezegenin neredeyse her karış toprağını temellük ettiği bir çağın gerektirdiği çapta yüksek bir üretim örgütlenmesi artık teknolojisiz gerçekleştirilemezken, gelenekselci-manevi-

yatçı-doğacı-romantik sağ muhalefetler alternatif bir gelişmiş dünya projesi üretmekten büsbütün aciz mi? Anarşik teknolojiyle kısa yoldan özdeşleştirdiği madde bilimini “derin” düşüncenin karşısına koyan bu kolaycılık ikna edici gücünü, madde ve ruhun zihinlerin derinlerine işlemiş ikiliğinden almıyor mu? Kökleri ikiciliğe giden böylesine derin bir sağduyu aldanması, akılcı ve toplumcu bir teknolojiyi de daha baştan karalayarak mümkün tek çıkar yolun da önünü kapamış olmuyor mu? Demek ki bu tartışmaların da dergimizin önemli bir boyutunu oluşturması gerekir.

Dergideki tartışmalarının esas eksenini oluşturacak alana; yani psikiyatriye dönersek. İnsan beyni sibernetik nöronal şebekelerle, nöron altı ve nöronlar arası atom ve molekül düzeyindeki kimyasal düzeneklerle duyuların, anıların, algıların, anlam ve düşüncenin bulunduğu en ilginç ve bildiğimiz tek kavşak noktası evrende. Bir yönüyle biyolojik evrim sonucu oluşmuş doğal bir organ, ama işlevlerinin büyük bir bölümü kültüre, anlama dönük. Demek ki eğer evrende bir ikilik varsa tam da burada ortaya çıkıyor; beyinde. Eğer yoksa, olmadığı tam da burada gösterilecek.

Konunun derin kozmik bir sorun oluşturmakla kalmayıp gündelik pratiğimizi de ilgilendirdiğini görmek için bir psikiyatrinin günlük pratiğine bakalım. Psikiyatr bir hastasına diyelim bir antidepresan kullanmasını önerirken, yani beyindeki DNA molekülerinin belli bölümlerindeki genleri ekspresyona zorlayarak beynin bazı bölgelerindeki enzim veya reseptör işlevli protein molekülerinin yapısını değiştirmeye çalışırken, diğer yandan diyelim anesisiyle ilişkisinin altındaki gizli rekabetin anlamını yorumladığında, aynı dille ve kuramla ifade edilemez görünen iki farklı gerçeklikle uğraşıyor sanki. Öte yandan gündelik psikiyatri uygulamasındaki bu ikilik psikiyatrinin bir türlü derlenip toparlanamamasında gösteriyor kendini; ekol farklılıklarında, yaklaşım farklılıklarında gösteriyor. Dinamik psikiyatri mi, organik psikiyatri mi? Farmakoloji mi, psikoterapi mi? Genetik mi, gelişimin sosyo-kültürel koşulları mı? Açıkçası bu konularda kafası teorik olarak netleşmiş bir tek psikiyatr göstermek güçtür. Çünkü psikiyatrinin henüz bütüncül bir teorisi yok. İşte çıkardığımız dergimizin birincil sorunsalı da bu saptamayla ilişkili.

Derginin ağırlıklı olarak kültürel meselelerle ilgi-

lenme gerekçesine gelince, bunu anlamak için öncelikle insan beynin özgün yönünü kavramamız lazım.

Tıbbi fizyoloji bakımından insanı oluşturan tüm hücre, doku, organ ve sistemleri, fizyolojik tekil organizma ortak paydasındaki işlevsellikleriyle açıklamak mümkündür. Biyofizik açısından başka düzenli fiziksel yapılarda, mesela kristallerde de gözlediğimiz gibi evrendeki termodinamik antropinin artışına karşı yerel ve geçici olarak direnen düzenli doğal sibernetik fiziksel sistemler olan canlıları oluşturan bu alt üniteler, organizma dediğimiz düzenli, bütünsel tekil fiziksel yapının korunmasına dönük işlevsellikleri bakımından ele alınabilir. Mesela kalbin yada karaciğerin işlevleri, tekil organizmanın canlılığını (yani düzenli fiziksel örgütlenmesini) korumaya dönük sibernetik düzenekleri bakımından açıklanabilir kolayca. Ancak bu genel fizyoloji-biyofizik ilkenin iki istisnası vardır; üreme sistemi ve sinir sistemi. Çünkü mesela üreme sisteminin işlevselliğini açıklamak için artık tekil fizyolojik organizma zeminini terk edip, daha köklü bir anlam ifade eden biyolojik tür kavramına başvurmamız gerekir. Üreme organının ve genel olarak cinsellikle ilgili düzeneklerin işlevselliği ancak aynı biyolojik türden başka ve müteakıl bir organizmanın varlığıyla ve sadece tekil organizmanın düzenli fiziksel yapısını (canlılığını) koruması çerçevesinde değil, türün canlılığını koruması ortak paydası zemininde; yani tekil organizma değil, biyolojik tür kavramına başvurarak açıklanabilir.

Aynı şekilde insan beyninin işlevlerinin büyük bölümünü de; mesela konuşmayı, anlamayı, grup halinde hiyerarşik ve organize davranmayı, empatiyi, aşkı veya çocuğunu sevmeyi de ancak bu organı biyolojik tür zemininde düşünürsek kavrayabiliriz. İnsan beyninin güçlü kültürel özellikleri, insanın, evrim sonucu tekil organizma olarak değil, türünün diğer örnekleriyle kültürel organizasyonlar kurarak yaşamak üzere genetik olarak planlandığını gösteriyor. Bugünkü bilgilerimize göre insan, gezegenimizdeki doğal evrim sonucu ortaya çıkmış ve evrendeki termodinamik antropi artışına karşı geçici bir süre direnmek üzere biyolojik türünün başka örnekleriyle birlikte kültürel organizasyonlarda topluluklar halinde “düzenli fiziksel yapısını korumaya” (yani yaşamaya) ve programını sürdürmeye (üremeye) genetik olarak programlanmış, sibernetik esaslara dayanan doğal bir fiziksel sistemdir. Bu tanımın senkretizmi-

nin açılımı, dergimizin yıllar sürecektir tartışmalarını temellendirecek yoğunlukta bilgilenmeyi gerektirecektir elbette. Ancak burada özellikle dikkat etmemiz gereken bir nokta var; yukarıda insana özgü olarak verilen tanım bir tek istisnai ifade dışında gezegenimizdeki bakterilerden zürafalara tüm çağdaş canlı modelleri için de tekrarlanabilir. Gezegenimizdeki canlılık olayları bakımından insan biyolojik türü için istisnai olan “kültürel organizasyonlarda topluluklar halinde yaşamak” ibaresidir yalnızca. İnsan beyni dilsel-kültürel bir organdır. Gerçi evrimsel biyoloji açısından bakınca başka primatlarda da kültür hatta dil benzeri yapılanmaların bazı önbiçimlerini gözlüyorsak da türümüzün beyin işlevleri söz konusu olduğunda gene de altı çizilmesi gereken ayırt edici özellik bu organın dilsel kültüre dönük programlanmışlığıdır. Bu nedenle bu dergi kültürel meseleleri psikiyatrik ve psikoterapötik sorunsalından ayırmadan, tam tersine ilişkilendirerek ele alamaya yönelecektir.

Tabi ki bilimci bir kafanın kültürü yerleştirdiği böylesi bir “dışardan” biyolojik çerçeve, onun bilinen evrendeki yerinin ne denli özgün ve önemli olduğunu vurgulasa dahi, kültür ve sanat insanlarının “içerden” yaşadıkları zenginliği ve coşkuyu ifade edebilmekten uzak olduğu için yavan ve düşkırıdır, biliyorum. Ali Rıza Tura, bu sayıda yer alan yazısında “insan sanatla doğar” diyor. Yukarıda çizdiğim biyolojik çerçeveye dayanarak hem filogenetik hem de ontogenetik olarak ve üstelik delillerini sunarak doğru olması gerektiğini söyleyebilirim bu tespitin; hatta insan türü için kültürel olanın özgünlüğünü dile getirirken tam da bunu ifade etmeye çalıştığımı ilave edebilirim. Ama yukarıdaki kuru biyolojik tanımıyla kültürü ifade etme tarzımın maalesef yalnızca çok sınırlı sayıda bazı meslektaşlarımın anlamaya yatkın olduğunu sandığım matematik bir yalınlaştırma estetiğinin gereklerini karşılayabildiğini; öte yandan kültürel olanın tanımının kültür insanları açısından hak ettikleri estetik zenginliği maalesef sunmadığını ben de kabul ve itiraf ederim. Zaten her şeyi hakettiği gibi söyleyebilseydi tek bir insan, dergi çıkarmaya ne gerek kalırdı?

Gerçekçi olalım. Çıkardığımız dergi yukarıda sözünü ettiğim bütün bu devasa problemleri çözmeyi başaramayacak elbette. Ama problemlerin çözümüne yönelik bir tartışmayı başlatabilirse eğer, vazifesini büyük ölçüde yapmış sayacak kendini

Psikiyatri İçin Yeni Bir Entelektüel Yapı

Dr. Eric R. Kandel

Çeviren: Muzaffer Kaşar

Psikiyatrik düşünceyi ve müstakbel psikiyatristlerin eğitimini daha merkezi biçimde modern biyoloji bağlamına yerleştirme çabası içinde, yazar, psikiyatri için zihinden beyine uzanan ilişkiler hakkındaki güncel biyolojik düşünceden kaynaklanan yeni bir entelektüel yapının başlangıçlarının taslağını çizmektedir. Bu yapı iki amaçla tasarlanmıştır. Birincisi, müstakbel psikiyatristlerin profesyonel gereksinimlerinin, beynin yapı ve işleyişi hakkında günümüzde çoğu eğitim programında mevcut olandan daha fazla bilgi talep edeceğini vurgulamaktır. İkincisi, psikiyatrinin akademik tıp içerisinde bulunduğu eşsiz alanın; davranışın sosyal ve biyolojik belirleyicileri arasındaki etkileşimin analizinin, en iyi biçimde, davranışın biyolojik bileşenlerinin de tam olarak anlaşılması ile çalışılabilirdiğini resimlemektir. (Am J Psychiatry 1998; 155:457-469)

Bilim tarihçileri dikkatlerini moleküler biyolojinin yirminci yüzyılın son yarısındaki çıkışına çevirdiklerinde, bu dönem boyunca psikiyatrinin işgal etmiş olduğu özel yeri şüphesiz belirteceklerdir. II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda, tıp bir uygulama sanatından moleküler temelli bilimsel bir disipline dönüştü.⁽¹⁾ Aynı dönem boyunca psikiyatri tıbbi bir disiplinden uygulamalı bir terapötik sanata dönüştü. 1950'lerde ve bazı akademik merkezlerde 1960'lara kadar uzanan dönemde, akademik psikiyatri biyolojideki ve deneysel tıptaki köklerini geçici olarak terk etti ve psikanalitik temelli ve sosyal yönelimli bir disipline evrildi. Bu, zihinsel aktivitenin organı olan beyin

ile şaşırtıcı derecede ilgisizdi.

Vurgudaki bu kaymanın birkaç nedeni vardı. II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, akademik psikiyatri psikanalizin içgörülerini özümsemeye başladı. Bu içgörüler insanın zihinsel süreçlerinin zenginliğine yeni bir pencere açtı ve zihinsel yaşamın, psikopatolojinin bazı kaynaklarını da içeren geniş kısımlarının bilinç dışı olduğu ve bilinçli içe bakış ile kolayca erişilemeyeceğine dair bir farkındalık yarattı. Başlangıçta, bu içgörüler öncelikle o zamanlar nevrotik denilen hastalıklara ve bazı kişilik bozukluklarına uygulandı. Bununla beraber, Eugene Bleuler'in⁽²⁾ ve Carl Jung'un⁽³⁾ erken dönemdeki kılavuzluğunu takiben, psikanalitik terapinin menzili, kısa sürede majör psikozlar: Şizofreni ve majör depresyonlar dahil neredeyse tüm zihinsel hastalıkları kapsayacak kadar genişledi⁽⁴⁻⁸⁾.

Gerçekten de, psikanalitik psikiyatrinin genişlemesi burada durmadı; daha sonra özgül tıbbi hastalıkları kapsayacak şekilde büyüdü^(9,10). Kısmen II. Dünya Savaşı'ndaki tecrübelerinden etkilenecek, çoğu psikiyatrist psikanalitik içgörülerin terapötik etkinliğinin yalnızca akıl hastalıklarının değil, hipertansiyon, astım, mide ülserleri, ve ülseratif kolit gibi başka türlü tedavi edilemeyen tıbbi hastalıkların - 1940'ların sonlarında mevcut olan farmakolojik tedavilere kolayca yanıt vermeyen hastalıklar - problemlerini de çözebileceğine de inanmaya başladılar. Bu hastalıkların psikosomatik oldukları ve bilinç dışı karmaşalar tarafından indüklendikleri düşünülüyordu.

Böylece, 1960 itibarıyla psikanalitik yönelim-

li psikiyatri tüm zihinsel ve bazı fiziksel hastalıkları anlamada hakim olan model haline geldi. 1964'te Harvard Tıp Fakültesi, Beth Israel Hastanesi'ndeki psikanalitik yönelimli Psikiyatri Bölümü'nün 20. yılını kutladığında, fakültenin bu bölümünün bir üyesi olan Ralph Kahana, psikanalitik yönelimli psikiyatrinin liderlik rolünü şu şekilde özetledi:

"Geçen 40 yılda, büyük ölçüde psikanalizin etkisi altında, dinamik psikoterapi Amerikan psikiyatristinin başlıca ve elzem kuratif becerisi, ve giderek eğitiminin odak noktası haline gelmiştir" (13).

Psikiyatri, II. Dünya Savaşı'ndan önceki dönemin tanımlayıcı psikiyatrisini psikanaliz ile kaynaştırarak açıklayıcı gücünde ve klinik içgörüsünde önemli bir koz elde etti. Maalesef, bu, deneysel tıp ve biyolojinin geri kalanı ile olan bağlarının zayıflatılması pahasına kazanıldı.

Biyolojiden uzaklaşma basitçe psikiyatrideki değişimlere bağlı değildi; kısmen beyin bilimlerinin olgunlaşmasındaki yavaşlığa da bağlıydı. 1940'ların sonunda beynin biyolojisi ne teknik olarak ne de kavramsal olarak en yüksek zihinsel süreçleri ve bunların bozukluklarını etkin biçimde araştırarak kadar olgun değildi. Beyin ve davranış arasındaki ilişki hakkındaki düşüncede, farklı zihinsel işlevlerin özgül beyin bölgelerine atfedilemeyeceği görüşü egemendi. Bu görüş serebral korteksin eş kuvvette olduğunu öne süren Karl Lashley tarafından benimsenmişti (12); yüksek zihinsel işlevlerin tümünün korteks üzerinde yayılmış biçimde temsil edildiği varsayılmıştı. Çoğu psikiyatrist ve hatta çoğu biyoloğa göre, serebral korteksin eş kuvvetliliği nosyonu davranışın ampirik biyolojik analizin yapılamaz gibi görünmesine yol açtı.

Gerçekte, psikiyatrinin biyolojiden ayrılmasının temelleri daha da öncelredir. Sigmund Freud davranışta bilinç dışı zihinsel süreçlerin katılımını ilk keşfettiğinde (13), bilimsel bir psikoloji geliştirme çabasıyla davranışın nöral bir modelini oluşturmaya çalıştı. O zamanki beyin biliminin gelişmemiş olması nedeniyle, bu biyolojik modeli terk edip öznel tecrübelerin sözlü bildirilerine dayanan pür zihinsel bir model oluşturdu. Benzer biçimde, 1930'larda B.F. Skinner (14) görünür hareketlerin nesnel betimlemeleri uğruna, operan koşullama çalışmasındaki nörolojik teorileri reddetti.

Başlangıçta, bu ayrım psikoloji için olduğu kadar psikiyatri için de sağlıklı olabilirdi. Davranışın ve nöral mekanizmalarla ilişkileri hala belirsiz korelasyonlara bağlı hastalıkların sistematik tanımlamalarının geliştirilmesine izin verdi. Dahası, psikanalitik psikoterapi, psikanalizin bireyin kişisel öyküsünün bütünlüğüne olan derin ilgisini birleştirerek hekimlerin akıl hastalığı olan hastalarla etkileşimde doğrudan ve ince yollar geliştirmelerine yardım etti. Ve zihinsel hastalık üzerindeki yaftanın zayıflatıldığı bir sosyal perspektife yol açtı.

Bununla beraber, bir birleşmenin erken olduğunun ayrımsanması sonucunda Freud tarafından savunulan, psikanalizin nöral bilimlerden ayrılması teşvik edildi. Psikanaliz Freud'dan sonra evrildiği gibi - az sayıda yenilikçi düşünürle sınırlı bir inceleme yaklaşımı olmaktan Amerikan psikiyatrisindeki başat teorik yapı haline gelme - nöral bilime yönelik tavır da değişti. Psikanaliz ile biyolojinin birleşmesi olgunlaşmamış olarak görülmekten ziyade, gereksiz görülüyordu, çünkü nöral bilimin giderek alakasız olduğu düşünülüyordu.

Dahası, sabit, kendini eleştiren bir düşünce olarak psikanalizin sınırlamaları aşık hale geldiğinde, bu sınırlamalarla sistematik, sorgulayıcı, deneysel bir şekilde yüzleşmek, ve belki de beyni keşfetmek için daha yeni yollar aramada biyolojiye yeniden katılmak yerine, psikanalitik psikoterapi başatlık zamanının çoğunu - 1950'den 1980'e kadar olan dönem - savunmada geçirdi. Önemli bireysel istisnalar olsa da, bir grup olarak psikanalistler deneysel araştırmaya gereken değeri vermediler. Sonuçta, psikanaliz psikiyatri üzerinde zararlı etkisi olan bir entelektüel düşüğe doğru kayd, ve yeni düşünce tarzlarını teşvik etmemesi nedeniyle de özellikle psikiyatristlerin eğitimi üzerine olumsuz etkileri oldu.

İzninizle bu sorgulanmamış tavrın kendi psikiyatri eğitimimi ne derecede etkilediğini kişisel bir örnek ile resimlemek istiyorum. 1960'ın yazında, Massachusetts Ruh Sağlığı Merkezi'nde, Harvard Tıp Okulu'nun önde gelen psikiyatrik eğitim hanesinde uzmanlık eğitimine başlamak için, Ulusal Sağlık Enstitüsü'ndeki (NIH) doktora sonrası nöral bilim eğitimimi bıraktım. 20 kadar genç hekim ile birlikte eğitime dahil oldum. Bu hekimlerin birçoğu daha sonra Amerikan psikiyatrisinin önde gelen isimleri oldular; Judy Livant Rapaport,

Anton Kris, Dan Buie, Ernst Hartmann, Paul Wender, Joseph Schildkraut, Alan Hobson ve George Vaillant. Bu sıradışı hekim grubunun eğitimde olduğu birkaç yılda, eğitimin rahat olduğu bir zamanda ve hala çok miktarda boş zaman varken, henüz hiçbir gerekli ve önerilen okuma dahi yoktu. Hiçbir ana kitapla yükümlü değildik; nadiren konferanslarda veya olgu danışmalarındaki bilimsel makalelere atıf vardı. Freud'un makaleleri dahi asistanlar için önerilen okumalar değildi.

Bu tavır çoğunlukla eğitimlerimizden, uzmanlık programının başındakilerden kaynaklanıyordu. Bizi okumama yönünde cesaretlendirmenin önemli olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre, okuma bir hekimin hastaları dinleme yeteneğini bozardı ve bu nedenle hastaların yaşam öykülerini algılamalarını olumsuz etkileyebilirdi. Çokça aktarılan ünlü bir söz " Bazıları insanları önemser, bazıları da araştırmayı" idi. Uzmanlık programının şeflerinin çabaları sayesinde, Massachusetts Ruh Sağlığı Merkezi'nde ve belki de genel olarak Harvard Tıp Okulu'nda psikanalitik psikoterapinin amacı basitçe daha iyi psikiyatristler yetiştirmek değil de daha iyi terapistler - hastaların varoluşsal sorunlarını anlamaya ve onlarla empati kurmaya hazır terapistler - yetiştirmekti.

Bu görüş 1978'de Day ve Semrad tarafından⁽⁷⁾ aşağıdaki sözlerle özetlenmişti:

"Şizofrenik hastayla terapinin özü hem terapistin hem de hastanın yaratıcı kaynakları arasındaki etkileşimdir. Terapist kendi yaşam tecrübesine güvenmeli ve hastanın yaşantısı ve yaratıcılığını ayımsarken, uyandırırken ve genişletirken terapötik ilke bilgisini hasta ile anlamlı bir etkileşime çevirmelidir; böylece her iki taraf da tecrübeler sayesinde öğrenebilir ve gelişebilirler."

Şizofrenik bir hastayı terapide tutabilmek için, terapistin temel tavrı hastanın olduğu gibi - yaşamdaki hedefleri, değerleri, yaşam tarzı farklı olsa ve kendi kendisiyle çelişse dahi - kabul edilmesi olmalıdır. Hastayı olduğu gibi, dekompanse durumu ile sevmek, hastaya yaklaşımda terapistin öncelikli kaygısıdır. Sonuç olarak terapist kendi tatminlerini başka yerde bulmalıdır. Hastayı sevmesi, onun değişmesini ümit etmesi, ve onun ilave tatminlerini başka yerde araması ve hayal kırıklıklarını hoş görmesi gerektiği için çelişkileriyle beraber terapistin işi son derece meşakkatlidir.

Geriye bakıldığında dahi bu tavsiye bir yere

kadar yeterliydi. İnsani ve şefkatli bir perspektif hastaları dikkatlice ve iç görülü biçimde dinlemeyi öğretti. Terapötik bir ilişkinin tüm yönleri için elzem olan empatiyi geliştirmemize yardımcı oldu. Fakat akademik psikiyatrideki öncülleri eğitmek amacıyla tasarlanan bir psikiyatrik eğitim yapısı olarak yetersizdi. Neredeyse tüm asistanlar için entelektüel olarak sınırlayıcıydı, ve bazı yetenekli asistanlar için ise boğuculuğun kanıtıydı.

Pek gerçekçi olmayan bu empati talebi entelektüel içeriğe çok az yer bıraktı. Örneğin, Massachusetts Ruh Sağlığı Merkezi'nde büyük vizitler yoktu. Klinikteki görevlilere hitap eden güncel klinik ve bilimsel konuları tartışmak için düzenli olarak dışarıdan konuşmacılar davet edilmezdi. Asistanlar için ayarlanan ana aktivite, asistanların grubun üyelerini - yani, hastaları - oluşturduğu haftalık grup terapisi oturumlarıydı (tecrübeli ve harika bir grup lideriyle birlikte).

Salt klinik kadrosunun bilgiye olan şevki ve ısrarı sonucu, 1965'te Massachusetts Ruh Sağlığı Merkezi'nde ilk büyük vizitler düzenlendi. Bu vizitleri başlatmak için, birkaçımız Boston bölgesinde, akıl hastalığının genetik temelleri hakkında konuşacak bir psikiyatrist bulmaya çalıştık. Hiç kimseyi bulamadık; bütün Boston'da bu konuyla ilgili ve hatta bu konu üzerinde ciddi olarak düşünülmüş olan tek bir psikiyatrist yoktu. Sonuçta, büyük Harvard biyoloğu ve psikiyatrik genetiğin kurucusu Franz Kallman'ın arkadaşı Ernst Mayr'ı gelip bizimle konuşmaya razı ettik.

Burada bir çok mükemmel niteliği ve güçleri olan bir ortamın zayıflığının fazla basitleştirilmiş bir tasvirini sunuyorum. Klinik görevlilerinin entelektüel niteliği olağanüstüydü, ve fakültenin, klinik kadrosunun eğitimine ve hastaların tedavilerine bağlılığı takdire şayandı. Ayrıca, ben merkezdeki hakim eğilimi betimliyorum; buna eşit derecede karşı koyanlar da vardı. Eğitim programının şefleri aktif biçimde okumadan da araştırmadan da vazgeçirmeye çalışırken, merkezin direktörü Jack Ewalt araştırmayı güçlü biçimde teşvik ediyordu. Ayrıca, bu dönem boyunca, Harvard'da psikiyatrinin bariz biçimde ülkenin geri kalanından farklı hareket ettiğinden ve bilimsel ilgi eksikliğinin ulusal akademik psikiyatri içinde genel bir durum olmadığından emin oldum. Açıkçası, Eli Robins yönetimindeki Washington Üniversitesi'nde, orta

batıdaki bazı merkezlerde, veya Seymour Kety yönetimindeki Johns Hopkins Üniversitesi'nde bilimsel ilgi eksikliği mevcut değildi⁽¹⁵⁾. Fakat Boston'da ve ülkenin doğu ve batı sahillerindeki pek çok diğer kurumda eleştirel sorgulama eksikliğinin çok yaygın olduğu görülüyordu.

Bizim asistanlık yıllarımız - 1960ların on yılı - Amerikan psikiyatrisinde bir dönüm noktasıydı. İlk olarak, yeni ve etkin tedaviler, psikofarmakolojik ilaçlar biçiminde kullanılabilir olmaya başladı. Başlangıçta, süpervizörlerimizin bir kısmı bunları kullanmamamızı önerdiler, bunların hastaların anksiyetesinden çok bizimkine yardım etmek için tasarlandığına inanıyorlardı. 1970'lerin ortaları itibariyle terapötik manzara öyle dramatik biçimde değişti ki, sadece özgül tedavilerin nasıl etkidiğini anlamak için de olsa psikiyatri nöral bilim ile yüzleşmeye zorlandı.

Psikofarmakolojinin ortaya çıkışıyla, psikiyatri değişmiş oldu, ve bu değişim onu akademik tıbbın genel eğilimine geri getirdi. Bu ilerlemenin üç bileşeni vardı. Birincisi, bir zamanlar psikiyatri tıp dalları içinde etkinliği en az terapötik silahlara sahipken, şimdi en önemli akıl hastalıkları için etkin tedavilere ve en haraplayıcı üç hastalıktan ikisinde: depresyon ve manik-depresif hastalık, pratik bir şifaya yaklaşılmaya başlayan bir şeye sahiptir. İkincisi, ilk olarak Washington Üniversitesi'nde Eli Robins'in ve sonra Columbia Üniversitesi New York Eyaleti Psikiyatri Enstitüsü'nde Robert Spitzer'in öncülüğü ile, akıl hastalıklarının tanılanmasında klinik olarak geçerli ve nesnel ölçütler oluşturuldu. Üçüncüsü, Seymour Kety NIH'deki liderlik konumunu kullanarak akıl hastalığının biyolojisine ve özgül olarak da şizofreni ve depresyonunun genetiğine yepyeni bir ilgi kıvılcımını başlattı.

Buna paralel olarak, 1980'den sonraki yıllar beyin bilimlerinde, özellikle zihinsel işlemenin farklı yönlerinin beynin farklı bölgeleri tarafından nasıl temsil edildiğinin analizinde büyük gelişmelere tanıklık etti. Bu nedenle, artık psikiyatri yeni ve eşsiz bir fırsat ile sunulmaktadır. İş zihinsel işleve geldiğinde, biyologların kılavuzluğa ciddi biçimde ihtiyaçları vardır. Psikiyatrinin ve kognitif psikolojinin, özellikle kılavuz ve öğretmen olarak beyin bilimine değerli katkılar yapabileceği nokta burasıdır. Psikiyatrinin, kognitif psikolojinin, ve

psikanalizin güçleri perspektiflerinde yatmaktadır. Psikiyatri, kognitif psikoloji, ve psikanaliz insan zihninin biyolojisinin anlamlı ve sofistike biçimde anlaşılması için çalışılması gereken zihinsel işlevleri tanımlayabilirler. Bu etkileşim içinde, psikiyatri çifte bir rol oynayabilir. Birincisi, kendi düzeyine dair sorulara, zihinsel bozuklukların tanı ve tedavisiyle ilgili sorulara, yanıtlar arayabilir. İkincisi, eğer insanın yüksek zihinsel süreçlerini üst düzeyde ve gerçekçi biçimde anlama niyetindeysen, biyolojinin yanıtlaması gereken davranışsal sorular oluşturabilir.

Psikiyatri ve Nöral Bilimler için ortak bir yapı

Son birkaç yılda nöral bilimdeki ilerlemelerin bir sonucu olarak, hem psikiyatri hem de nöral bilim bir uzlaşma için yeni ve daha iyi bir durumdadırlar. Bu uzlaşma psikanalitik perspektifin içgörülerinin, davranışın biyolojik temelini daha derinden anlaşılması arayışını bilgilendirmesine de izin vermektedir. Böyle bir uzlaşma yolunda ilk adım olarak, burada güncel psikiyatrik düşüncüyü ve müstakbel hekimlerin eğitimini modern biyolojinin yanına yerleştirmek için tasarlanmış entelektüel bir yapının taslağını çizmekteyim.

Bu yapı, basit biçimiyle, biyologların zihin ve beyin ilişkisi hakkındaki güncel düşüncesini oluşturan beş prensiple özetlenebilir.

1. Prensip. Tüm zihinsel süreçler, hatta en karmaşık psikolojik süreçler dahi, beynin aktivitesinden kaynaklanır. Bu görüşün temel doktrini, genelde zihin dediğimiz şeyin beyin tarafından gerçekleştirilen bir işlevler yelpazesi olduğudur. Yalnızca yürüme ve yeme gibi görece basit motor davranışların değil, bilinçli veya bilinç dışı karmaşık kognitif aktivitelerin de altında yatan beynin yaptıklarıdır. Bu aktiviteler, düşünme, konuşma, edebiyat, müzik ve sanat eserleri yaratma gibi özgül olarak insan davranışı ile ilişkilendirdiğimiz durumlardır. Sonuç olarak, psikiyatrik hastalıkları tanımlayan davranışsal bozukluklar, sebepleri açıkça çevresel kökenli olduğunda dahi beynin işlevindeki bozukluklarıdır.

2. Prensip. Genler ve onların protein ürünleri, beyindeki nöronların arasındaki bağlantılar örüntüsünün ve bunların işlevlerinin ayrıntılarının önemli belirleyicileridir. Bu nedenle, genler ve

özgül olarak gen kombinasyonları davranış üzerinde belirgin bir kontrole sahiptir. Sonuç olarak, önemli akıl hastalıklarının gelişimine katkıda bulunan bileşenlerden biri genetikdir.

3. Prensip. Genlerin değişimi, tek başına, önemli bir akıl hastalığının tüm çeşitliliğini açıklamaz. Sosyal ve çevresel faktörlerin katılımı da çok önemlidir. Tıpkı gen kombinasyonlarının sosyal davranış da dahil davranışa katkı yapması gibi, davranış ve sosyal faktörler de beyin üzerindeki etkilerini gen ekspresyonlarını ve böylece sinir hücrelerinin işlevlerini modifiye etmek üzere beyne geri besleme yaparak gösterirler. Öğrenme, işlev bozukluğu olan davranışla sonuçlanan öğrenme de dahil, gen ekspresyonunda değişiklikler meydana getirir. Böylece bütün “nurtür” sonunda “doğa” olarak ifade edilir.

4. Prensip. Öğrenmenin gen ekspresyonunda indüklediği değişimler nöronal bağlantı örüntülerinde değişikliklere yol açar. Bu değişiklikler bireyselliğin biyolojik temeline katkı yapmakla kalmaz, muhtemelen sosyal belirsizliklerin indüklediği davranış anomalilerinin başlaması ve sürmesinden de sorumludur.

5. Prensip. Psikoterapi veya danışmanlık etkin olduğundan ve davranışta uzun süreli değişiklikler oluşturduğundan, bunu muhtemelen öğrenme üzerine de yapmaktadır. Bu etkiyi, sinaptik bağlantıların kuvvetini değiştiren gen ekspresyonu değişiklikleri ve beyin sinir hücreleri arasındaki bağlantıların anatomik örüntüsünü değiştiren yapısal değişiklikler yoluyla gerçekleştirir. Beyin görüntülemesinin çözünürlüğü arttıkça, nihayetinde psikoterapinin sonlanımının nicel değerlendirmesine de olanak verecektir.

Şimdi bu prensiplerin her birini sırayla ele alıyorum ve bu yeni yapının deneysel temelini ve psikiyatrinin teorisine ve uygulamasına etkilerini resimliyorum.

Tüm Zihin İşlevleri Beynin İşlevlerini Yansıtır

Bu prensip biyoloji ve tıbbın geleneksel düşüncesinde o kadar merkezidir ki (ve bir yüzyıldır böyledir) neredeyse su götürmez bir gerçektir ve yeniden belirtmeye hemen hiç gerek yoktur. Bu nöral bilimin altında yatan temel varsayım olarak durmaktadır. Bu varsayım için muazzam bir bilimsel destek vardır. Beynin özgül lezyonları dav-

ranışta özgül değişimler oluşturur, ve davranıştaki özgül değişimler beyinde karakteristik işlevsel değişikliklerde yansıtılır⁽¹⁶⁾. Yine de iki nokta vurguyu hak etmektedir.

Birincisi, bu prensip biyologlar arasında kabul görse de, beyin ile zihinsel süreçler arasındaki ilişkinin ayrıntıları -beynin çeşitli zihinsel süreçlere kesin olarak nasıl yol açtığı - pek az anlaşılabilir miştir. ve yalnızca taslak halindedir. Bu noktada biyoloji ve psikiyatrinin büyük zorluğu bu ilişkiyi hem beyin biyologlarını hem de zihnin psikiyatristlerini tatmin edecek terimler ile tarif etmektir.

İkincisi, biyologların bu prensibi en mahrem düşüncelerimizden duygularımızın en aleni ifadelerine kadar davranışın tüm yönlerine uygulamasını takdir ettiğimizde, zihnin beyin ile ilişkisi daha belirsiz, daha nüanslı, ve belki de daha ihtilafli hale gelmektedir. Bu prensip, tek tek bireylerin davranışlarıyla, bireyler arasındaki davranışlarla, ve birey gruplarındaki sosyal davranışlarla ilintilidir. Bu yönden bakıldığında, tüm sosyoloji bir ölçüde sosyobiyoloji olmalıdır; sosyal süreçler, bazı seviyelerde, biyolojik işlevleri yansıtmalıdır. Hemen şunu eklemek istiyorum: sosyal süreçler (ve hatta psikolojik süreçler) ile biyolojik işlevler arasında bir ilişki hazırlamak sosyal dinamikleri aydınlatmada içgörülü olduğunu mutlaka kanıtlamaya bilir. Biyolojik bir analizin, grup veya birey davranışının çoğu yönü için optimum düzey ve hatta bilgi verici bir düzey olduğu kanıtlanmayabilir. Tıpkı subatomik çözümlemenin sıklıkla biyolojik sorunların analizi için optimum düzey olmayışı gibi. Yine de, tüm sosyal hareketlerin kritik biyolojik destekleri olduğunu takdir etmek önemlidir.

Prensibin bu yönü herkes tarafından kolayca kabul edilmedi, özellikle de sosyologlar tarafından. Bu, sosyal bilimlerde muhtemelen ülkenin başta gelen düşünce kulübü olan California Palo Alto'daki Davranış Bilimleri Yüksek Araştırmalar Merkezi'nden bir örnek ile resimlenebilir. 1996'daki yıllık raporunda merkez, 'Kültür, Zihin ve Biyoloji' başlıklı özel bir projenin planını tarif etti. Bu proje için planlar ilerledikçe, çoğu sosyal bilimcinin biyolojik bilimlere karşı derin ve kalıcı bir antipatisi olduğu açıkça ortaya çıktı çünkü biyolojik düşüncüyü simplistik, yanlış yönlendirilmiş, ve sosyal ve etik açıdan tehlikeli buldukları bir insan doğası görüşü ile bir tutmaktay-

dılar. Daha önceki iki nüfuzlu biyolojik sosyal bilimler yaklaşımının - bilimsel olarak tartışılan ırkçılık ve sosyal Darwinizm - entelektüel olarak kısır ve sosyal açıdan yıkıcı olduğu kanıtlandı-ğından, sosyal bilimcilerin çoğu bu fikre karşı çıktı. Yaşayan bir organizmanın özelliklerinin (yalnızca fiziksel şekli değil davranışsal eğilimleri, yetenekleri, ve yaşamdan beklentileri) mad-di olması ve bu nedenle genlerine indirgenebil-mesi nosyonuna karşı çıktılar. Çoğu sosyal bilim-cinin biyolojik düşünce ile ilişkilendirdiği insan doğası kavramı, fiziksel biçimde birey ve grup farklılıkları kadar birey ve grup benzerliklerinin de, davranışsal eğilimlerin, yeteneklerin, ve ya-şamdan beklentilerin de benzer biçimde anlaşıla-bileceği ve genlerle açıklanabileceğini ileri sür-mektedir... Bu anlayışın bir sonucu olarak, çoğu kimse, biyolojik düşüncenin davranış ile ilintisi-ni inkar etmektedir ve bunun yerine zihnin süreç-lerinin ve ürünlerinin bedeninin süreçleri ve ürün-leriyle çok az ilgisi olduğunu varsayan bir tip ra-dikal zihin-beden düalizmine sarılmaktadırlar.

Peki sosyal bilimciler arasındaki bu huzursuz-luğun temeli nedir? Tüm bilgiler gibi, biyolojik bilgi de iki ucu keskin bir kılıçtır. Hasta için oldu-ğu kadar sağlam için de, özel yarar için veya hal-kın yararı için kullanılabilir. Yanlış bilgilendirilenlerin veya kötü niyetlilerin elinde, doğal seçi-lim sosyal Darwinizm olarak saptırılmış, ve gene-tik öjeniğe (gelecek nesillerin genler yoluyla ıslah edilebileceğine dair görüş [ç.n.]) döndürülmüştür. Sosyal kontrol ve yönlendirme için beyin bilimle-ri de istismar edilmiştir ve yeniden edilebilir. Be-yin bilimlerindeki ilerlemelerin hayatlarımızı zen-ginleştirmeye ve kendimizi ve birbirimizi anlama-mıza hizmet edeceğini nasıl garanti edebiliriz? Bu bilginin sorumlu biçimde kullanımını teşvik etme-nin tek yolu biyolojinin faydalarını sosyal siyase-te bir biyoloji anlayışı temelinde yerleştirmektir.

Sosyal bilimcilerin huzursuzluğu kısmen iki yanlış anlaşılardan (yalnızca sosyal bilimcilerle özgü değildir) kaynaklanmaktadır; birincisi, biyo-logların biyolojik süreçlerin kati biçimde genlerle belirlendiğini düşündüğü ve, ikincisi, genlerin tek işlevinin kalıtsal bilginin sürekli olarak bir nesil-den diğerine aktarılması olduğudur. Bu oldukça yanlış fikirler, dışsal olaylar ile ayarlanamayan tek tip, düzenlenmemiş genlerin, bireylerin ve soyları-

nın davranışında kaçınılmaz bir etki oluşturacağı nosyonuna yol açtı. Bu görüşe göre, bu gibi sosyal güçlerin insan davranışı üzerinde etkisi azdır. Genlerin önceden belirlenmiş, merhametsiz etkile-ri karşısında güçsüz kalırlar.

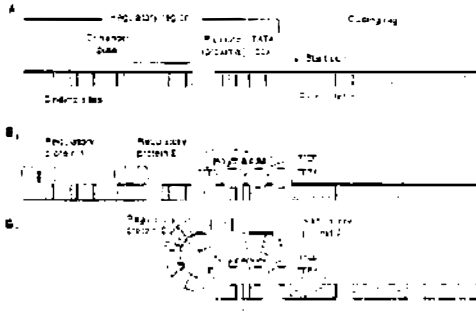
1920'ler ve 1930lardaki öjenik hareketlerin ar-kasında bu kaderci ve temelde yanlış olan görüş vardı. Sosyal siyaset temelinde, bu görüş haklı olarak korkuya ve açık görüşlü insanlardan kuşku-lanılmasına sebep olmaktadır. Bununla beraber, bu görüş genlerin nasıl çalıştığının temelde yanlış anlaşılmasına dayanır. Bazı psikiyatristler bile bu-na tam olarak katılmayabilir. Burada anahtar öne-mi olan kavram genlerin çifte etkileri olduğudur.

Birincisi, genler güvenli biçimde eşlenebilen sabit kalıplar olarak görev yapabilir. Bu kalıp işle-vi gametler de dahil vücudun her hücresindeki her bir gen tarafından yerine getirilmektedir. Her bir genin kopyası ile başarılı nesiller oluşmasını sağ-layan bu işlevdir. Kalıp eşlenmesinin doğruluk de-recesi yüksektir. Dahası, kalıp herhangi bir sosyal tecrübe ile düzenlenmez. Sadece mutasyonlar ile değiştirilebilir, ve bunlar da nadirdir ve sıklıkla rasgeledir. Genin bu işlevi, kalıp (kalıtım) işlevi, gerçekten de bireysel veya sosyal kontrolümüzün ötesindedir.

İkincisi, genler fenotipi belirlerler; içinde eksp-rese edildikleri hücrenin yapısı, işlevi ve diğer bi-yolojik özelliklerini belirlerler. Genin bu ikinci iş-levi kopyalama işlevine atfedilir. Neredeyse vücu-dun her hücresi diğer tüm hücrelerde bulunan gen-lerin hepsine sahipse de, belirli bir hücre tipinde (bir karaciğer veya bir beyin hücresi olsun), genle-rin yalnızca bir kısmı, muhtemelen %10-20'si eksprese edilir (kopyalanır). Diğer tüm genler et-kin biçimde baskılanır. Bir karaciğer hücresi bir karaciğer hücresidir ve bir beyin hücresi bir beyin hücresidir çünkü bu hücre tiplerinin her biri top-lam gen popülasyonunun sadece belirli bir kısmı-nı eksprese eder. Bir gen bir hücrede eksprese edildiğinde, o hücrenin fenotipine: o hücrenin özelliğini belirten özgül proteinlerin üretimine, yön verir.

Kalıp işlevi, bir genin dizilimi - ve organizma-nın bu dizilimi eşleyebilme yeteneği - çevresel tecrübelerden etkilenmese de, bir genin kopyala-ma işlevi - belirli bir genin belirli bir hücredeki öz-gül proteinlerin üretimine yön verme yeteneği -

ŞEKİL 1. Genetik kopyalama Kontrolü (Schwartz ve Kandel'den uyarlanmıştır)



aA: Tipik ökaryotik genin iki bölgesi vardır. Kodlama bölgesi RNA polimeraz II tarafından mRNA'ya kopyalanır (transkripsiyon) ve sonra özgül bir proteine çevrilir (translasyon). TATA (T=timidin, A=adenin) kutusunu içeren ve yükseltici eleman ve başlatıcı elemandan oluşan düzenleyici bölge, yapısal genin kopyalanmasının başlatılmasını düzenler.

Kopyalamanın düzenleyici proteinleri hem başlatıcı hem de yükseltici bölgelere bağlanırlar. B(1): Bir seri protein (TATA kutusu faktörleri IIA, IIB, IID, ve diğerleri gibi) TATA kutusuna, başlatıcıya, ve distal yükseltici bölgeye bağlanırlar. B(2): Yükseltici bölgeye bağlanan proteinler DNA'nın kıvrımına, ve böylece distal yükselticilere bağlanan proteinlerin polimeraz ile temas etmesine izin vermesine yol açarlar.

aslında, üst seviyede düzenlenir, ve bu düzenleme çevresel faktörlere duyarlıdır.

Bir genin iki bölgesi vardır (şekil 1). Kodlama bölgesi, daha sonra özgül bir proteini kodlayacak olan mRNA'yı kodlar. Düzenleyici bölge genellikle kodlama bölgesinin ters yönünde yer alır ve iki DNA elemanından oluşur. Başlatıcı eleman, RNA polimeraz adı verilen bir enzimin DNA kodlama bölgesini okumaya ve mRNA'ya kopyalamaya başladığı yerdir. Yükseltici eleman, polimerazın kodlama bölgesini hangi hücrelerde ve ne zaman kopyalayacağını belirleyen protein sinyallerini ayırır. Böylece, yükseltici elemanın farklı parçalarına bağlanan az sayıda protein, veya kopyalama düzenleyicileri, RNA polimerazın başlatıcı elemana hangi sıklıkla bağlanacağını ve geni kopyalayacağını belirlerler. İçsel ve dışsal uyarılar - beynin, hormonların, stresin, öğrenmenin ve sosyal etkileşimin gelişimindeki basamaklar - kopyalama düzenleyicilerinin yükseltici elemana bağlanmasını değiştirirler, ve bu yolla farklı kopyalama düzenleyicisi kombinasyonları edinilir. Gen düzenlemesinin bu yönü bazen epigenetik düzenleme olarak adlandırılır.

Basitçe belirtildiği üzere, gen ekspresyonunun sosyal faktörler tarafından düzenlenmesi, beynin tüm işlevleri de dahil tüm vücut işlevlerini sosyal etkilere duyarlı hale getirir. Bu sosyal etkiler, beynin özgül bölgelerinin özgül sinir hücrelerindeki özgül gen ekspresyonlarının değişimi ile biyolojik olarak içselleştirilebilir. Sosyal olarak etkilenen bu değişimler kültürel olarak iletilir. Bunlar, spermde ve yumurtada içselleştirilmezler ve genetik olarak aktarılmazlar. İnsanlarda gen ekspresyonunun öğrenme yoluyla (nöroiletim yoluyla) değiştirilebilmesi özellikle etkindir ve yeni bir tür evrime yol açmıştır: kültürel evrim. İnsanlardaki öğrenme yetisi öyle gelişmiştir ki insanoğlu biyolojik evrimden daha çok kültürel evrim ile değişmektedir. Fosil kayıtlarında bulunan kafataslarının ölçüleri Homo sapiens'in yaklaşık 50.000 yıl önce ilk ortaya çıkışından bu yana insan beyninin boyutlarının değişmediğini düşündürmektedir; buna karşın aynı zaman içinde beşeri kültür dramatik biçimde evrilmiştir.

Genler Zihinsel İşleve Önemli Biçimde Katkıda Bulunurlar ve Akıl Hastalığının Oluşmasına Katkı Yapabilirler

DNA'nın kalıp işlevinin - gen etkisinin kalıtlabilir yönleri - katılımını ele alalım. Burada ilk olarak genlerin davranışa nasıl katkıda bulunduğunu sormamız gerekir. Açıkçası, genler davranışı doğrudan kodlamazlar. Tek bir gen tek bir proteini kodlar; kendi kendine tek bir davranışı kodlayamaz. Davranış, her biri özgül proteinlerin üretimine yön veren özgül genleri ifade eden pek çok hücreyi kapsayan nöral döngüler sayesinde meydana getirilir. Beyinde ifade edilen genler, davranışın altında yatan nöral döngülerin gelişim, idame, ve düzenleme basamaklarından biri veya diğerinde önemli olan proteinleri kodlarlar. Tek bir sinir hücresinin farklılaşması için çok çeşitli proteinler - yapısal, düzenleyici, ve katalitik - gerekmektedir, ve bir nöral döngünün gelişimi ve işlevi için pek çok hücre ve daha da çok gen gerekmektedir.

Şu anda bir genin kalıp işlevlerindeki çeşitlilik olarak takdir ettiğimiz şeyin sebebinin açıklamak için, Darwin ve takipçileri insan davranışındaki varyasyonların kısmen doğal seçilimin sonucu olduğunu varsaydılar. Eğer böyle ise, herhangi bir

popülasyondaki davranışsal çeşitlilik unsurlarından bazılarının mutlaka genetik bir temeli olacaktır. İnsan davranışının kalıtılabilir faktörlerinin kontrol çalışmaları bunları tasarlamının zorluğunu kanıtladı, çünkü bazı çok sınırlı durumlar dışında bir bireyin çevresini deneysel amaçlar için kontrol etmek mümkün veya arzulanır bir durum değildir. Bu nedenle, tek yumurta ikizlerindeki davranışsal çalışmalar başka türlü erişilemeyen önemli bilgiler sağlamaktadır.

Tek yumurta ikizleri tıpatıp aynı bir genoma sahiptirler ve bu yüzden iki bireyin genetik olarak mümkün olan en benzer halidirler. Bu nedenle, nadiren de olsa, hayatlarının erken dönemlerinde birbirinden ayrılmış ve farklı ailelerin büyüttüğü tek yumurta ikizlerindeki benzerlikler çevreden ziyade genlere atfedilir. Yaş, cinsiyet, ve sosyoekonomik düzey bakımından eşlenmiş bir grup ile karşılaştırılan tek yumurta ikizleri, önemli sayıda ortak davranışsal özelliğe sahiptirler. Bu özellikler arasında, genellikle bir bireyin ayırıcı özellikleri olduğu ve sosyal olarak belirlendiği düşünülen yaşam zevkleri, dini tercihler, ve mesleki ilgiler vardır. Bu bulgular insan davranışının belirgin bir kalıtsal bileşeninin olduğunu ileri sürmektedir. Ancak benzerlikler mükemmel düzeyde değildir. İkizler büyük ölçüde farklılık gösterebilirler. Bu nedenle, ikiz çalışmaları çevresel etkilerin önemini de vurgular; çevresel faktörlerin çok önemli olduğunu gayet açıkça gösterirler⁽¹⁶⁾.

Benzer bir durumun davranış bozuklukları ve akıl hastalıkları üzerinde etkileri vardır. Şizofreni gelişiminde genlerin önemli olduğunun ilk doğrudan delili 1930'larda Franz Kallmann tarafından sağlanmıştır⁽¹⁸⁾. Kallmann, sosyal ve çevresel faktörlerin dramatik biçimde çeşitlilik göstermesine rağmen, şizofreni insidansının tüm dünya üzerinde değişmediği (yaklaşık %1) gerçeğinden etkilenmiştir. Bununla beraber, hastalığın ailesel özellik taşıdığına dair güçlü bir delili vardı; hastaların ebeveynleri, çocukları, ve kardeşlerinde şizofreni insidansının %15 olduğunu buldu. Yine de, basitçe ailelerdeki insidans artışı ile şizofreninin genetik temeli olduğu sonucuna varılamaz. Ailelerdeki tüm koşullar mutlaka genetik değildir: varsılık ve yoksulluk, alışkanlıklar, ve değerler de etkilidir, ve daha erken dönemlerde pellegra gibi beslenme bozuklukları dahi ailesellikte etkilidir.

Genetik faktörleri çevresel olanlardan ayırt etmek için, Kallmann ikiz çalışmalarına döndü ve hastalığın tek yumurta ve ayrı yumurta ikizlerindeki oranlarını karşılaştırdı. Gördüğümüz üzere, tek yumurta ikizlerinin genleri birbirinin aynıdır. Buna karşın, ayrı yumurta ikizlerinin genlerinin %50'si ortaktır ve genetik olarak kardeşlere eş değerdir. Bu nedenle, eğer şizofreniye neden olan tamamen genetik faktörler ise, tek yumurta ikizlerinde hastalık gelişme eğilimi eşit olmalıydı. Şizofreni gelişiminde genetik faktörler gereklidir fakat yeterli değildir, çünkü çevresel faktörlerin de katılımı vardır. Bu durumda bir şizofreni hastasının tek yumurta ikizi, ayrı yumurta ikizinden çok daha fazla risk altındadır. İkizlerin aynı hastalığı taşıma riskine konkordans denir. İkizler üzerindeki çalışmalar, tek yumurta ikizlerindeki şizofreni konkordansının %45 olduğunu belirledi. Ayrı yumurta ikizlerindeki ise %15'ti; yani diğer kardeşler için olan oranın hemen hemen aynıydı.

Doğanın ve nurtürün etkilerini daha iyi çözümlmek için, Heston Birleşik Devletler'deki hastalarla⁽¹⁹⁾, Rosenthal ve arkadaşları Danimarka'daki hastalarla çalıştı. Her iki çalışmada da, şizofreni olan evlat edinilmiş çocukların biyolojik akrabaları arasındaki şizofreni oranının normal olan evlat edinilmiş çocukların akrabalarındakinden daha yüksekti. Orandaki yaklaşık %10-15'lik fark, daha önce Kallmann'ın gözlemlediği ile aynıydı.

Danimarka'dan Gottesman'ın verilerinin analizinde, şizofreninin bu ailesel örüntüsü en dramatik biçimde ortaya çıktı⁽²¹⁾. Gottesman şizofrenisi olan 40 Danimarkalı hastanın verilerini inceledi. Aile seçeresi mevcut olanların şizofreni olan tüm akrabalarını saptadı. Daha sonra akrabaları, şizofreni hastasıyla ortak olan genlerinin yüzdesi bakımından sıraladı. Şizofreni insidansının birinci derece akrabalar arasında - hastayla genlerinin %50'si ortak olanlar; kardeşler, ebeveynler ve çocuklar - ikinci derece akrabalar - hastayla genlerinin %25'i ortak olanlar; halalar/teyzeler, amcalar/dayılar, yeğenler, ve torunlar - daha yüksek olduğunu buldu. Hastayla genlerinin yalnızca %12.5'i ortak olan üçüncü derece akrabalarındaki insidans bile genel popülasyondaki %1'lik şizofreni insidansından daha yüksekti. Bu veriler şizofreniye genetik faktörlerin katkısını güçlü biçimde ortaya koymaktadır.

Şizofreniye tamamen genetik anomaliler yol açıyor olsaydı, birbirleriyle hemen hemen tüm genleri ortak olan tek yumurta ikizlerinde kon-kordans oranı yaklaşık %100 olmalıydı. Oranın %45 olduğu gerçeği genetik faktörlerin tek sebep olmadığını açıkça göstermektedir. Çoklu neden-sellik de hastalığın genetik aktarımı çalışmaları ile ortaya çıkmıştır. Bir hastalığın başat mı çekinik Mendelyen kalıtımla mı aktarıldığını belirlemek için görece rutin soy ağacı çalışmaları yeterlidir. Fakat bunun şizofreninin kalıtım tipi olduğu kanıtlanmamıştır. Şizofreninin sıradan olmayan genetik aktarımı için en muhtemel açıklama, alel çeşitlilikleri gösteren multigenik bir hastalık olduğudur. Bu çeşitlilik dünya çapında popülasyonunda 10-15 kadar lokus üzerinde bulunur, ve bir bireyde hastalığa yol açması için muhtemelen üç ila beş lokusun kombinasyonları gerekmektedir. Dahası, bu birkaç genin penetrans dereceleri de farklılık gösterebilir.

Doğal bir popülasyonda, herhangi bir lokustaki herhangi bir gen, alel adı verilen bir takım farklı, açıkça ilişkili biçimler içinde yer alır. Bir alelin penetransı, çevresel faktörlere olduğu kadar, o alel ile genomun geri kalanı arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bir ikiz eşi uzun boyluluğu programlayan bir sıra geni taşıyabilir, fakat iyi bir beslenme olmadan bu ikiz eşi hiçbir zaman uzun boylu olmayabilir. Benzer biçimde, aynı başat ve anormal Huntington hastalığı geni olan insanların hepsinde dört dörtlük hareket bozuklukları ve eşlik eden kognitif rahatsızlıklar olmayacaktır; bir kısmında hastalığın daha ılımlı bir biçimi olabilir.

Diabetes ve hipertansiyon gibi diğer poligenik hastalıklarda olduğu gibi, şizofreninin çoğu biçiminin yalnızca bir takım genetik kusurların birikimiyle değil aynı zamanda gelişimsel ve çevresel faktörlerin etkisi ile oluştuğu düşünülmektedir. Şizofreniyi anlamak için, bir bireyin bir hastalığa yatkın hale gelmesinde birkaç genin nasıl bir araya geldiğini öğrenmek ve çevrenin bu genlerin ekspresyonunu nasıl etkilediğini saptamak elzemdir.

Bununla beraber, pek çok genin katılımı olduğu gerçeği bazı olgularda bir davranışın ifadesi için genlerin tek başlarına elzem olmadıkları anlamına gelmez. Davranış için özgül genlerin önemi, meyve sineği veya fareler gibi basit hayvanlarda

en iyi biçimde gösterilebilir. Bu hayvanlarda tek bir gendeki mutasyon daha kolay çalışılabilir. Drosophila'daki veya farelerdeki tek gen mutasyonları, öğrenilmiş davranışın yanında kur yapma ve lokomasyon gibi doğal davranışları içeren çok çeşitli davranış anomalileri oluşturabilir.

Davranışın Kendisi de Gen Ekspresyonunda Değişiklik Yapabilir

Genin, aktarılabilir ancak düzenlenemez olan kalıp işlevini ele aldım. Şimdi de genetik işlevin düzenlenen ancak aktarılmayan yönüne dönüyorum. Tecrübelerin gen ekspresyonlarını değiştirerek nöral bağlantıların etkinliğinde kalıcı değişiklikler oluşturduğuna dair ilk delilleri basit hayvanlardaki öğrenme çalışmaları sağladı. Bu bulgunun, davranışın şekillenmesindeki sosyal ve biyolojik süreçler arasındaki ilişkiye dair görüşümüzü gözden geçirebilecek derin dallanmaları vardır.

Bu ilişkinin önemini takdir etmek için, Amerikan psikiyatrisinin DSM-II'nin ortaya çıktığı zamanlardaki, 1968'deki durumunu bir an için düşünün. O zamanlarda psikiyatrideki yaygın bir görüş davranışın biyolojik ve sosyal belirleyicilerinin zihnin ayrı düzeylerini etkilediği idi: bir düzey açıkça ampirik bir temele sahipti, diğeri kesin biçimde tanımlanmamıştı. Sonuç olarak, 1970'lere kadar psikiyatrik hastalıklar geleneksel olarak iki ana kategoride sınıflandırılıyordu: organik ve işlevsel. Bu bağlamda, Seltzer ve Frazier 1978'de şöyle yazdılar:

"Organik beyin sendromu psikiyatrik semptomlar ile birlikte görülen, sinir sisteminin işlevinde bozulma olan durumları tanımlamak için kullanılan genel bir terimdir. Bu 'işlevsel' denen psikiyatrik sendromların çoğunluğu ile tezat oluşturmaktadır."

Bu organik akıl hastalıklarının arasında, Alzheimer hastalığı gibi demanslar, ve kronik kokain, eroin ve alkol kullanımını izleyen toksik psikozlar vardı. İşlevsel akıl hastalıklarının arasında nevroitik hastalıklardan başka, depresif hastalıklar ve şizofreni de vardı.

Bu ayrım özünde, otopside hastaların beyinlerini inceleyen ve bazı psikiyatrik hastalıklarda beynin mimarisinde kaba ve kolayca gösterilebilir değişiklikler saptarken diğerlerinde saptamayan on dokuzuncu yüzyıl patoloğlarının gözlemlerinden kaynaklanmıştır. Anatomik delili olan beyin lezyonları oluşturan



hastalıklar organik, bu özelliklerin bulunmadığı hastalıklar ise işlevsel olarak adlandırılmıştır.

Şimdi açıkça modası geçmiş olan bu ayırım, artık savunulamaz. Sinir sistemine yansımayan bir davranış değişikliği ve yapısal değişikliklere bir çözülme düzeyinde yansımayan sebatkar bir değişiklik olamaz. Her gün, duyuşsal tecrübeler, duyuşsal yoksunluk ve öğrenme bazı koşullarda muhtemelen sinaptik bağlantıların zayıflamasına ve diğer koşullarda ise güçlenmesine yol açmaktadır. Artık, zihinsel süreci sadece belirli hastalıkların, organik hastalıkların, beyindeki biyolojik değişiklikler yoluyla etkileyip diğerlerinin, işlevsel olanların etkilemediğini düşünmüyoruz. Psikiyatri için yeni entelektüel yapının temeli tüm zihinsel süreçlerin biyolojik olduğu, ve bu nedenle bu süreçlerdeki herhangi bir değişimin mutlaka organik olduğudur.

DSM-IV'de görüldüğü üzere, zihinsel bozuklukların sınıflaması kaba anatomik anomalilerin varlığı veya yokluğundan ziyade ölçütlere dayanmalıdır. Saptanabilir yapısal değişikliklerin olmaması daha hafif ancak yine de önemli biyolojik değişikliklerin gerçekleşiyor olmadığını ekarte ettirmez. Bu değişiklikler bugün mevcut olan hala sınırlı teknikler ile saptanma düzeyinin basitçe altında olabilir. Zihinsel işlevin biyolojik doğasını göstermek için, on dokuzuncu yüzyıl patoloğlarının ışık mikroskoplu histolojilerinden daha sofistike anatomik metodolojilere ihtiyaç vardır. Bu konuları açıklığa kavuşturmak için, akıl hastalığında anatomik yapı kadar anatomik işleve de dayanan bir nöropatoloji geliştirmek gerekir. Pozitron emisyon tomografisi ve fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme gibi görüntüleme teknikleri insan beyninin invazif olmayan biçimde keşfinin kapısını açmışlardır.

Bu, zihinsel süreçlerin ve dolayısıyla akıl hastalıklarının fiziksel mekanizmalarını anlamak için gereken çözümlüğe yaklaşmaya başlamıştır. Şu anda şizofreni, depresyon, obsesif-kompulsif bozukluk, ve anksiyete bozuklukları çalışmaları bu yaklaşma sürdürülmektedir⁽²³⁾.

Şimdi beynin biyolojik süreçlerinin zihinsel olaylara nasıl yol açtığını, ve sonra da sosyal faktörlerin beynin biyolojik süreçlerini nasıl değiştirebildiğini sormamız gerekir. Belirli bir akıl hastalığını anlama girişimi içinde şunların sorulması daha uygundur: Bu biyolojik süreç ne dereceye kadar genetik ve gelişimsel faktörler tarafından

belirlenir? Ne dereceye kadar çevresel veya sosyal olarak belirlenir? Ne dereceye kadar toksik veya enfeksiyöz bir etken tarafından belirlenir? Değiştirilen beynin aktivitesi olduğundan, yoğun biçimde sosyal faktörler tarafından belirlendiği düşünülen zihinsel bozuklukların dahi biyolojik bir bileşeni olmalıdır.

Kalıtsal ve Edinsel Akıl Hastalıkları Arasındaki İlişkiye Yeni Bir Bakış

Zihinsel işlevdeki kalıcı değişiklikleri kesin biçimde incelemenin mümkün olduğu bazı durumlarda, bu işlevlerin gen ekspresyonunda değişimleri de kapsadığı gösterilmiştir. Bu nedenle, normal veya bozulmuş olan kalıcı zihinsel durumların altında yatan özgül değişiklikleri çalışırken gen ekspresyonunda değişimi de aramalıyız. Gördüğümüz üzere, önemli psikotik hastalıklara (şizofreni ve manik-depresif hastalık) eğilimin kalıtılabilir olduğuna dair çok sayıda delil vardır. Bu hastalıklar kısmen, anormal mRNA'lara ve anormal proteinlere yol açan, genin kalıp işlevindeki - bir takım farklı genlerin nükleotid dizilimindeki - değişimleri yansıtır. Dolayısıyla, travma sonrası stres bozukluğu gibi psikiyatrik hastalıkların tecrübeler yoluyla edinildiğini düşünmek caziptir, tecrübeler muhtemelen genin kopyalama işlevindeki - gen ekspresyonunun düzenlenmesinde - değişimleri kapsarlar. Yine de, taşıdıkları gen kombinasyonları nedeniyle bazı bireyler bu hastalıklara eğilimi daha fazla olabilir.

Gelişim, stres, ve sosyal tecrübeler kopyalama düzenleyicilerinin birbirine ve genlerin düzenleyici bölgelerine bağlanmasına etki ederek gen ekspresyonunu değiştirebilen faktörlerdir. En azından nevrotik hastalıkların (veya bileşenlerinin) bazılarının gen düzenlenmesindeki geri dönüşümlü kusurların sonucu olması muhtemeldir, bu kusurlar özgül proteinlerin belirli genlerin ekspresyonunu kontrol eden ters yöndeki belirli bölgelere bağlanmasındaki değişimler nedeniyle oluşabilir (şekil 2).

Gen Ekspresyonundaki Öğrenilmiş Değişimlerin Beyindeki Nöral Döngülerin Yapısal Değişimleri Tarafından İdamesi

Gen ekspresyonundaki değişimler bir zihinsel süreçte nasıl sabit değişimlere yol açabilir? Öğrenmenin indüklediği gen ekspresyonu değişim-

lerine dair hayvan çalışmaları bu gen aktivasyonu değişimlerinin önemli bir sonucunun sinaptik bağlantıların gelişimi olduğunu göstermiştir. Bu gelişim ilk olarak salyangoz *Aplysia* gibi basit omurgasız hayvanlarda tarif edilmiştir (25). Uzun süreli belleğe yol açan kontrollü öğrenmeye maruz kalan hayvanlar eğitilmeyen hayvanların iki katı kadar fazla presinaptik terminale sahipti. Uzun süreli habitüasyon gibi bazı öğrenme biçimleri zıt etkiler oluştururlar; sinaptik bağlantıların gerilemesine ve budanmasına yol açarlar. Bu morfolojik değişikliklerin uzun süreli bellek sürecinin bir imzası olduğu görünmektedir. Kısa süreli bellek ile oluşmazlar.

Memelilerde, ve özellikle de insanlarda, sinir sisteminin her işlevsel parçası yüz binlerce sinir hücresi tarafından temsil edilir. Böylesine karmaşık sistemlerde, öğrenmede yer alan çeşitli duyuşal ve motor sistemlerin ara bağlantıları değiştiğinden, öğrenmenin özgül bir türünün çok sayıdaki sinir

hücrelerinde değişimlere yol açması muhtemeldir. Gerçekten de, çalışmalar böyle geniş değişikliklerin meydana geldiğini gösterdi. En ayrıntılı deliller somatik duyuşal sistem çalışmalarından geldi.

Birincil somatik duyuşal korteks, gyrus post-centralis'teki dört alanda (Broadmann alanları 1, 2, 3a ve 3b) vücut yüzeyinin dört ayrı haritasını içerir. Bu kortikal haritalar kullanımları yansıtır biçimde bireyler arasında farklılık gösterirler. Dahası, erişkin hayvanlarda dahi somatik duyuşal kortikal haritaları statik değil, dinamiktir (26). Periferik duyuşal yolların belirli kullanımları veya aktivitelerine bağlı olarak, bu işlevsel bağlantıların dağılımı genişleyebilir ve gerileyebilir. Her birimiz farklı bir çevrede, farklı uyaran kombinasyonlarına maruz kalarak yetiştirildiğimiz, ve farklı motor yetiler geliştirdiğimizden, her beyin kendine has biçimlerde ayarlanır. Eşsiz bir genetik makyajın yanında, beyin mimarisindeki bu belirgin ayarlama, bireyselliğin biyolojik temelini oluşturur.

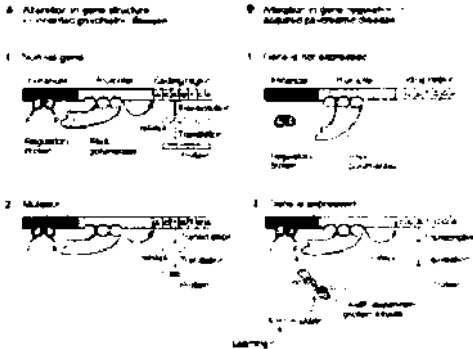
İki çalışma bu görüşe dair deliller sağlar (26). Çalışmalardan biri somatosensoryal haritaların insanlar arasında büyük ölçüde farklılık gösterebildiğini buldu. Bununla beraber, bu çalışma farklı tecrübelerin etkileriyle farklı genetik alt yapıların sonuçlarını ayırmadı. Somatosensoryal korteksin topografik organizasyonunun belirlenmesinde aktivitenin önemli olup olmadığını görmek için başka bir çalışma gerçekleştirildi. Erişkin maymunlar, yiyeceğe ulaşmak için iki parmakları pahasına ellerinin orta üç parmağını kullanmaları yönünde teşvik edildiler. Birkaç bin denemeden sonra, bu üç parmakla ilgili korteks alanı normalde diğer iki parmakla ilgili alan aleyhinde büyük oranda genişledi (şekil 3).

Dolayısıyla, pratik yapma, tek başına varolan bağlantı örüntülerinin etkinliğini güçlendirmekle kalmaz, yeni hareket örüntülerini yerleştirmek için kortikal bağlantıları da değiştirir.

Psikoterapi ve Farmakoterapi Gen Ekspresyonunda ve Beyindeki Yapısal Değişikliklerde Benzer Değişimleri İndükleyebilir

Bu tartışmaların netleştirdiği gibi, davranışta belirgin değişiklikler oluşturmayı başaran psikoterapinin, bunu beyinde yeni yapısal değişiklikler meydana getiren gen ekspresyonlarında değişimler oluşturarak yaptığını öne sürmek ilgi çekici

ŞEKİL 2. Hem Kalıtsal Hem de Edinsel Psikiyatrik Hastalıkların Genetik Bileşenleri Vardır (Kandel'den uyarlanmıştır)



a) aHem genetik hem de edinsel hastalıkların genetik bileşenleri vardır. Genetik hastalıklar (örneğin, şizofreni) değişmiş genlerin ekspresyonlarıdır. Buna karşın öğrenilmiş davranış olarak edinilen hastalıklarda (nevrozlar) gen ekspresyonunun çevresel uyaranlar ile modülasyonu vardır, bu da önceden inaktif olan bir genin kopyalanmasına yol açar. Gen iki parçalı olarak resimlenmiştir. Kodlama bölgesi, RNA polimeraz ile bir mRNA'ya kopyalanır. Daha sonra mRNA özgül bir proteine çevilir. Düzenleyici parça bir yükseltici bölge ve bir başlatıcı bölgeden oluşur. Bu örnekte düzenleyici protein yükseltici bölgeye bağlandığında, RNA polimeraz geni kopyalayabilir. Gen aktivasyonunun gerçekleşmesi için, ilk olarak düzenleyici protein fosforillenmelidir.

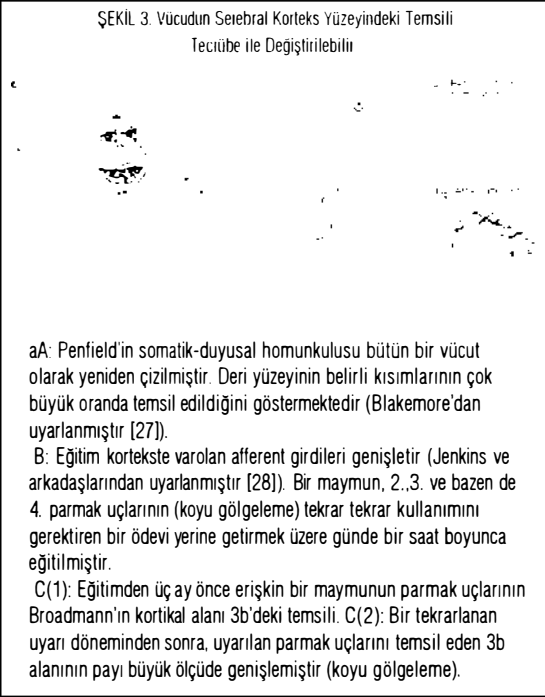
A(1): Normal şartlar altında, fosforillenmiş düzenleyici protein yükseltici bölgeye bağlanır, böylece genin kopyalanmasını aktive ederek proteinin üretilmesine yol açar (P=fosfor, A=adenin, C=sitozin, G=guanin, T=timin).

A(2): Tnin C ile yer değiştirdiği, yapısal bir genin kodlama bölgesinin mutasyonu, değişmiş bir mRNA'nın kopyalanmasına yol açar. Bu da sonra anormal bir protein oluşturur ve hastalık durumuna sebep olur. Gen yapısındaki bu değişim gelecek nesillerde ortaya çıkar ve kalıtılabilir.

B(1): Normal bir genin düzenleyici proteini fosforillenmezse, yükseltici bölgeye bağlanamaz, ve böylece gen kopyalanması başlatılmaz.

B(2): Bu durumda özgül bir tecrübe, c-AMP bağimli protein kinazı aktive eden serotonin (5-HT) ve cAMP'nin aktivasyonuna yol açar. Katalitik birim, sonradan yükseltici parçaya bağlanabilen ve böylece gen kopyalanmasını başlatabilen düzenleyici proteine bağlanır. Bu şekilde, anormal bir öğrenme tecrübesi nevrotik bozukluk semptomlarına yol açan bir protein ekspresyonuna neden olabilir.

ŞEKİL 3. Vücudun Serebral Korteks Yüzeyindeki Temsili
Tecrübe ile Değiştirilebilir



olacaktır. Bu aynı zamanda psikofarmakolojik tedavi için de doğru olmalıdır. Nevrozun veya kişilik bozukluklarının psikoterapötik müdahale ile tedavisi de, eğer başarılı olduysa, işlevsel ve yapısal değişiklikler oluşturabilir. Beyin görüntüleme teknikleri geliştikçe, bu tekniklerin yalnızca çeşitli nevrotik hastalıkların tanınmasında değil aynı zamanda psikoterapinin ilerlemesini görüntülemeye de kullanışlı olabileceği gibi ilginç bir olasılıkla karşılaşırız. Özellikle farmakolojik ve psikoterapötik müdahalelerin birlikte kullanımı da başarılı olabilir. Çünkü bu iki müdahalenin potansiyel etkileşimsel ve sinerjik etkileri - yalnızca aditif değil - vardır. Psikofarmakolojik tedavi psikoterapinin yol açtığı biyolojik değişikliklerin pekişmesine yardımcı olabilir.

Bu benzeşime bir örnek obsesif-kompulsif bozuklukta (OKB) açıkça görülmektedir. Bu zayıflatıcı yaygın hastalık, tekrarlayıcı istenmeyen düşünceler, obsesyonlar, ve obsesyonların yarattığı anksiyete ile baş etme girişimlerine atfedilebilecek bilinçli ritüelleşmiş hareketler ve kompulsiyonlar ile karakterizedir. OKB'si olan hastaların çoğunda, seçici serotonin gerialım inhibitörü (SSRİlar) ilaçlar ve maruz bırakma ve yanıtı önlemenin de içinde olduğu koşullanmayı engelleme prensiplerini kullanan özgül davranışsal terapiler semptomların azaltılmasında etkindirler.

Çoğu araştırmacı, OKB semptomlarına aracılık etmede kortikal-striatal-talamik beyin sisteminin bir rolü olduğunu öne sürdü. OKB sağ nucleus caudatus'un baş kısmının işlevsel hiperaktivitesi ile ilişkilidir. OKB'nin tek başına bir SSRI ile (fluoksetin gibi) veya tek başına davranışsal terapi ile (maruz bırakma ve yanıtı önleme teknikleri) etkin tedavisinden sonra, sağ nucleus caudatus'un baş kısmının aktivitesinde (glukoz metabolik hızı olarak ölçüldü) önemli ölçüde bir azalma vardı. Bir çalışmada (29) davranış terapisine yanıt vermiş olan hastaların nucleus caudatus'larındaki glukoz metabolik hızında tedaviye yanıt vermemiş olanlara göre anlamlı bir azalma vardı.

Bu tartışmalar terapist bir hastayla konuştuğunda ve hasta dinlediğinde, terapistin sadece göz ve ses teması kurmadığını, terapistin beyindeki nöronal düzeneğin çalışmasının hastanın beyindeki nöronal düzenek üzerinde dolaylı ve ümit ediyoruz ki, uzun süreli bir etkisi olmaktadır; ve gayet muhtemelen, tersi de geçerlidir. Kelimelerimiz hastamızın zihninde değişiklikler oluşturduğuna göre, bu psikoterapötik müdahalelerin hastanın beyinde değişiklikler oluşturması da muhtemeldir. Bu perspektifte, biyolojik ve sosyopsikolojik yaklaşımlar bir araya gelir.

Psikiyatri Uygulaması İçin Yeni Bir Yapının Etkileri

Burada taslağını çizmiş olduğum biyolojik yapının önemi sadece kavramsal değildir; aynı zamanda uygulama açısından da önemlidir. Gelecekte etkin biçimde görev yapmaları için, bugün eğittiğimiz psikiyatristlerin beyin biyolojisi hakkında yalnızca tasdik memuru edasıyla gösterilen bir aşinalıktan fazlasına ihtiyaçları olacaktır. Bir uzmanın bilgisine, iyi eğitilmiş bir nörologtan muhtemelen farklı ancak onun bilgisiyle karşılaştırılabilir bir bilgiye ihtiyaçları olacaktır. Aslında, önünüzdeki on yıllarda nöroloji ve psikiyatri arasında muhtemelen yeni düzeyde bir işbirliği göreceğiz. Bu işbirliğinin en büyük etkisi muhtemelen iki yaklaşımın - nörolojik ve psikiyatrik - çakıştığı hastalar üzerinde olacaktır. Bu hastalar otizm, zeka geriliği, ve Alzheimer ile Parkinson hastalıklarına bağlı kognitif bozukluklar nedeniyle tedavi gören hastalardır.

Bu kadar çok biyolojinin içine gömülmüş ve nörolojiyle ilintili bir entelektüel yapının psikiyatiri için erken olduğu tartışılabilir. Aslında, sadece en basit zihinsel işlevleri biyolojik terimler ile an-

lamaya başlıyoruz; klinik sendromların gerçekçi bir nörobiyolojisine uzağız, psikoterapinin nörobiyolojisine erişmeye daha da uzağız. Bu tartışmaların bir geçerliliği vardır. Bu nedenle, psikiyatri için karar şu sorunun etrafında dönmektedir: Psikiyatri ve biyolojinin arasında daha bütün bir yaklaşma için en iyi zaman ne zaman olacaktır? Sorunların henüz olgunlaşmadığı zamanda mı - akıl hastalığının biyolojisinin bizlerin karşısına derin gizemler olarak çıktığı zaman - ya da sorun olgunlaştıktan - akıl hastalığının anlaşılmasına gebeyken - sonra mı? Eğer psikiyatri entelektüel kavgalara ancak sorunlar büyük ölçüde çözüldüğünde tüm gücüyle dahil olacaksa, psikiyatri kendisini kendi ana işlevlerinden birinden, yani zihinsel süreçlerin temel mekanizmalarını ve bozukluklarını anlama çabalarına liderlik edişinden, yoksun bırakacaktır. Akademik psikiyatrinin olması gereken işlevi bilgiyi ileriye götürecek insanları - güncel biyolojik devrimin içgörülerinden yararlanmakla kalmayıp ona katkıda bulunan insanlar - eğitmek olduğundan, psikiyatri biyolojik bilimcilerin eğitiminin sorumluluğunu ciddiye almalıdır. Suya kendi küreklerini koymalı ve kendi ağırlığını çekmelidir. Zihinsel süreçlerin biyolojisi psikiyatristlerin aktif katılımı olmaksızın diğerleri tarafından çözülmeye devam ederse, pekala şunu sorabiliriz: Psikiyatrik eğitimin amacı nedir?

Psikiyatristler modern moleküler biyolojiye ne dereceye kadar dahil olacaklarını tartışırken, bilimsel camianın geri kalanının çoğu konuyu kendi açılarından çözmüşlerdir. Çoğu biyolog, önemli bir bilimsel devrimin ortasında olduğumuz kanısındadırlar. Bu devrim yaşam süreçlerini - hastalığın ve tıbbi terapötiklerin doğasını - anlamamızı şekillendirmektedir. Çoğu biyolog bu devrimin zihin anlayışımız üzerinde derin bir etkisi olacağına inanmaktadır. Bu görüş bilimsel eğitimlerine henüz başlamakta olan öğrenciler tarafından da paylaşılmaktadır. Bu nedenle biyolojideki en iyi lisans öğrencileri ve doktora yapan tıp öğrencilerinin (M.D. Ph.D.[ç.n.]) en iyileri nöral bilime ve özellikle de zihinsel süreçlerin biyolojisine yönlendirilmektedir. Geçen birkaç yıldaki ilerleme ve yetenekli insanların akınının devam etmesi yol gösterici ise, zihinsel süreçleri anlamamızda büyük bir gelişme ümit edebiliriz.

Böylece ilginç bir paradoksla karşı karşıyayız.

Bilimsel camianın büyük kısmı zihinsel işlevlerin biyolojisi ile ilgilenir hale gelirken, tıp öğrencilerinin psikiyatrik kariyere ilgileri azalmaktadır. Bu nedenle, eğitimsel bir bakış açısıyla, dar bir kanaldadır. Sağlık sigortası sisteminin ekonomik konularının ötesinde, ilgi kaybının bir nedeni psikiyatrideki güncel entelektüel ortamdır. Tıp öğrencileri psikiyatri öğretiminin temelini öncelikle, tıp eğitimi gerekmeden de öğretilen psikoterapi yapma üzerine olduğunu fark etmektedirler. Freud'un gayet açıkça vurguladığı üzere, psikoterapi tıp uzmanı olmayanlar tarafından da etkin biçimde yapılabilir. O halde neden tıp fakültesine gidilsin ki?

Biyoloji üzerinde artarak yapılan vurgu, psikiyatrinin doğasını değiştirmeye başladığından, daha çok miktarda yetenekli tıp öğrencisini psikiyatriye yönlendirmek de olasıdır. Ek olarak, bu psikiyatriyi teknolojik açıdan daha sofistike ve bilimsel olarak daha güçlü bir tıp dalı yapacaktır. Biyolojik bir yönelim psikiyatrinin öğretim ve uygulamasının yeniden canlandırılmasına yardımcı olabilir. Bu, akıl hastalıklarının sorunlarını taşıyacak eleştirel bir beyin süreçleri anlayışı getirilmesi, terapötiklere aşinalık, ve hem nörolojik hem de psikiyatrik hastalıkların anlaşılması yoluyla - kısacası, zihinsel ve emosyonel yaşamı, biyolojik belirleyicilerin yanında sosyal etkenleri de kapsayan bir yapı ile çevreleme yeteneği - gerçekleşebilir. Dolayısıyla, psikiyatriye biyolojinin ve nörolojinin yenilenmiş katılımları bilimsel açıdan önemli olmalarının yanında bilimsel bir yeterliliği vurgulamaktadır. Bu da, kanımca, yirmi birinci yüzyıldaki klinik psikiyatri uzmanlığının temeli olmalıdır.

Biyoloji Ve Psikanalitik Düşüncenin Rönesansı Olasılığı

Psikiyatri ve biyolojik bilimlerin tekrar yaklaşması dahilinde, psikanalizden gelmiş olan içgörülerin kaybedilmesi talihsiz, hatta trajik bir durum olacaktır. Zaman perspektifinden, psikanalizin tam entelektüel gelişimini neyin engellediğini kolayca görebiliriz. Başlangıçta, psikanaliz herhangi bir bilimsel kuruma benzerlikten yoksundu. Hatta dahası, bilimsel bir gelenekten; yalnızca imgelemli içgörülere değil, bu içgörülerini keşfetmek, desteklemek, veya sıklıkla olduğu üzere bunları yalanlamak için tasarlanmış yaratıcı ve eleştirel deneylere de dayanan sorgulayıcı bir gelenekten yoksundu. Psi-



kanalizdeki içgörülerin çoğu bireysel olguların klinik çalışmalarından köken alır. Paul Broca'nın hastası Leborgne'deki çalışmasından öğrendiğimiz üzere (30), bireysel olgulardan edinilen içgörüler kuvvetli olabilir. Bu hastanın analizi tarihi bir nirengi noktasıdır; nöropsikolojinin kökenini belirler. Bu tek hastadaki çalışma dilin ifadesinin sol hemisferde ve özellikle de bu hemisferin frontal korteksinde yerleştiğinin keşfine yol açmıştır. Broca'nın olgusunun resimlediği üzere, klinik içgörüler, özellikle de bireysel olgulara dayananlar, bağımsız ve nesnel yöntemler ile desteklenmelidirler. Broca bu çalışmayı, Leborgne'nin beynini otopside inceleyerek ve sonrasında benzer lezyonu ve benzer semptomları olan sekiz başka hastayı keşfederek gerçekleştirmiştir. Son 50 yılda psikanalizi karakterize eden dar görüşlülük ve entelektüellik karşıtlığına yol açan şeyin bilimsel kültür eksikliği olduğuna inanıyorum. Daha sonra bu durum, Amerikan psikiyatrisinde psikanalizin başat düşünce biçimi olduğu dönem olan II. Dünya Savaşı döneminde psikiyatristlerin eğitimini de etkilemiştir.

Fakat babaların (ve annelerin) günahları gelecek nesillere devredilmesine gerek yoktur. Diğer disiplinler benzer düşüş dönemlerinden iyileştiler. Örneğin, sabit ve deneysel bir disiplin olmasına rağmen, Amerikan psikolojisi 1950'lerde ve 1960larda bir dar görüşlülük ve miyopluk döneminden geçti. Hull, Spence ve Skinner'ın öncülüğünde benimsedikleri davranışçı gelenek sadece davranışın refleksif ve gözlemlenebilir yönlerine odaklandı ve bunlarla zihinsel yaşama ait her şeyi temsil edermişçesine uğraştılar.

Zihin hakkındaki düşünceleri modelleyen ve test eden bilgisayarların ortaya çıkışı ve insanın zihinsel süreçlerini incelemenin daha kontrollü yollarının geliştirilmesi ile, 1970'lerde psikoloji, dili, algıyı, belleği, motivasyonu, ve hünerli hareketleri teşvik edici, içgörülü ve sağlam olduğu kanıtlanan yollar ile keşfeden modern biçimi kognitif psikoloji ile yeniden ortaya çıktı. Modern psikoloji halen evrilmektedir. Kognitif psikolojinin nöral bilimle - artık kognitif nöral bilim olarak adlandırdığımız disiplin - yakın zamandaki birleşmesi, biyolojinin tüm alanları içinde en heyecan verici olanlardan biri haline gelmektedir. Nöral bilimlerin en kognitifi olmayacaksa psikanalizin ilham kaynağı nedir? Eğer olacaksa, psikanalizin gelece-

ği görüntüleme teknikleri, nöroanatomik yöntemler, ve insan genetiği tarafından özendirilen bir amprik psikoloji bağlamının içindedir. Psikanalizin fikirleri, insan kognisyonu bilimlerinin içinde yerleşmiş haliyle test edilebilir, ve bu fikirlerin en büyük etkilerini göstereceği yer de burasıdır.

Şimdiki ise kendi alanımdan, belleğin kognitif nöral biliminden bir örnektir. Modern kognitif nöral bilimin bellek çalışmalarındaki en büyük içgörülerinden birisi belleğin zihnin üniter bir işlevi olmadığı ve fakat en az iki türü olduğudur. Bunlar açık (ifade edilebilir) ve örtük (ifade edilemeyen) bellek olarak adlandırılır: nesnelerin ne olduğuna dair bir bellek ve bir şeyin nasıl yapılacağına dair bir bellek. Açık bellek otobiyografik olaylar hakkındaki veya gerçeklere dayalı bilinçli bilgileri kodlar. İnsanlar, yerler, gerçekler, ve nesneler hakkında bir bellektir ve ifade bulması için hipokampus ve medial temporal loba ihtiyaç duyar. Örtük bellek geri çağırma için motor ve algısal stratejilerin bilinç dışı belleğini içerir. Özgül duyuşsal ve motor sistemlerin yanında serebellum ve bazal ganglionlara bağlıdır.

Medial temporal lob - veya bunun derinlerinde yer alan hipokampus - lezyonu olan hastalar insanlar, yerler, ve nesneler için yeni açık (ifade edilebilir) anılar edinemezler. Fakat motor becerileri tamamen öğrenebilirler ve algısal ödevlerdeki performanslarını geliştirebilirler. Örtük bellek basit ödevler ile sınırlı değildir. Ayrıca hazırlama (priming) adı verilen sofistike bir bellek türünü de içerir. Bu bellekte kelimelerin veya nesnelerin ayrım-sanması kelimelere veya görsel ipuçlarına daha önce maruz kalma ile kolaylaştırılır. Böylece, denek ipucu olan bir parçayı bir ipucu verilmemiş olan parçalardan daha iyi hatırlar. Benzer biçimde, önceden çalışılmış olan kelimelerin ilk birkaç harfi gösterildiğinde, temporal lob lezyonu olan bir denek o kelimeyi daha önce gördüğünü hatırlayamasa dahi önceden sunulmuş kelimeyi sıklıkla doğru biçimde seçerek yanıtlamaktadır!

Açık belleği olmayan hastaların öğrenebildikleri ödevlerin ortak yönü bilinçli farkındalık gerektirmemeleridir. Hastanın düşünüp taşınarak herhangi bir şey hatırlamasına gerek yoktur. Bu nedenle, oldukça karmaşık mekanik bir yapbozun çözülmesi istendiğinde, hasta bunu normal bir kişinin çözdüğü kadar çabuk çözer, fakat sorgulandığında yapbozu gördüğünü ve önceden üzerinde çalıştığını hatırlamayacaktır. Neden birkaç günlük

pratikten sonra ödevdeki performansının ilk günküden çok daha iyi olduğu sorulduğunda, hasta şöyle yanıt verebilir: “Neden bahsediyorsunuz? Ben bu ödevi daha önce hiç yapmadım.”

Ne önemli bir keşif! Burada ilk defa, bir dizi bilinç dışı sürecin nöral temeline ulaşıyoruz. Yine de bu bilinç dışı Freud'un bilinç dışı ile bir benzerlik taşıyor. İçgüdüsel çatışmalar ve cinsel zıtlıklarla ilgili değildir, ve bilgi hiçbir zaman bilince dahil olmaz. Bu bulgular dizisi psikanaliz yönelimli nöral bilim için ilk zorluğu ortaya koymaktadır. Diğer bilinç dışı, eğer var ise, nerededir? Nörobiyolojik özellikleri nedir? Analitik terapinin sonucunda, bilinç dışı çatışmalar nasıl farkındalığa dahil olacak hale dönüştürülüyor?

Elbette, başka zorluklar da mevcuttur. Fakat en azından, biyoloji temelli bir psikanaliz, psikanalizin belirli özgül bozukluklar üzerinde etkin bir perspektif olarak kullanılabilirliğini yeniden tanımlamalıdır. En iyi haliyle, psikanaliz başlangıçtaki vaadine uygun davranmalıdır ve zihin ve beyin anlayışımızı tamamen değiştirmemize yardımcı olmalıdır.

Bu makale New York Eyaleti Columbia Üniversitesi Psikiyatri Enstitüsü'nün 100. Yıl dönümünde verilen bir söylevin genişletilmiş versiyonudur. Alınış 21 Temmuz, 1997; gözden geçirmenin alınışı 4 Kasım 1997; kabulü 11 Kasım 1997. Howard Hughes Tıp Enstitüsü ve Nörobiyoloji ve Davranış Merkezi, Psikiyatri ve Biyokimya ve Moleküler Biyofizik bölümleri, Columbia Üniversitesi Hekim ve Cerrahlar Yüksekokulu. Söylevin yeniden basımı için; Dr. Kandel, Howard Hughes Medical Institute and Center for Neurobiology and Behavior, Columbia University, 722 West 168th St., New York, NY 10032.

Yazar, ortak ana kitabımız Principles of Neural Science üzerindeki çalışmamız sürecinde, bu makalede ele alınan fikirlerin tartışması için James H. Schwartz ve Thomas Jessell'e teşekkür eder ●

Kaynaklar

1. Pauling L, Itano HA, Singer SJ, Wells JC: Sickle cell anemia: a molecular disease. *Science* 1949; 110:543-548
2. Bleuler E: *Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias* (1911). Translated by Zinkin J. New York, International Universities Press, 1950
3. Jung C: *The Psychology of Dementia Praecox* (1906): *Nervous and Mental Disease Monograph 3*. Translated by Brill AA. New York, Nervous and Mental Disease, 1936
4. Fromm-Reichmann F: Notes on the development of treatment of schizophrenia by psychoanalytic therapy. *Psychiatry* 1948; 11:263-273
5. Fromm-Reichmann F: *Psychoanalysis and Psychotherapy: Selected Papers of Frieda Fromm-Reichmann*. Edited by Bullard DM, Weigert EV. Chicago, University of Chicago Press, 1959
6. Rosen JN: The Concept of Early Maternal Environment in Direct Psychoanalysis. Doylestown, Pa, Doylestown Foundation, 1963
7. Day M, Sennrad EV: Schizophrenic reactions, in *The Harvard Guide to Modern Psychiatry*. Edited by Nicholi AM Jr. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1978, pp 199-241
8. Rosenfeld HA: *Psychotic States: A Psychoanalytic Approach*. New York, International Universities Press, 1965
9. Alexander F: *Psychosomatic Medicine: Its Principles and Applications*. New York, WW Norton, 1950
10. Sheehan DV, Hackett TP: Psychosomatic disorders, in *The Harvard Guide to Modern Psychiatry*. Edited by Nicholi AM Jr. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1978, pp 319-353
11. Kahana RJ: Psychotherapy: models of the essential skill, in *The Teaching of Dynamic Psychiatry: A Reappraisal of the Goals and Techniques in the Teaching of Psychoanalytic Psychiatry*. Edited by Bibring GL. Madison, Conn, International Universities Press, 1968, pp 87-103
12. Lashley KS: *Brain Mechanisms and Intelligence: A Quantitative Study of Injuries to the Brain*. Chicago, University of Chicago Press, 1929
13. Freud S: Project for a scientific psychology, in *The Origins of Psycho-Analysis* (1895). Edited by Bonaparte M, Freud A, Kris E; translated by Mosbacher E, Strachey J. London, Image, 1954
14. Skinner BF: *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. New York, Appleton-Century-Crofts, 1938
15. Kety SS: Biochemical theories of schizophrenia, I and II. *Science* 1959; 129:1528-1532, 1590-1596
16. Kandel ER, Schwartz JH, Jessell TM (eds): *Principles of Neural Science*, 3rd ed. East Norwalk, Conn, Appleton & Lange, 1991
17. Schwartz JH, Kandel ER: Modulation of synaptic transmission: second-messenger systems, in *Essentials of Neural Science and Behavior*. Edited by Kandel ER, Schwartz JH, Jessell TM. East Norwalk, Conn, Appleton & Lange, 1995, pp 243-267
18. Kallman FJ: *The Genetics of Schizophrenia*. New York, Augustin, 1938
19. Heston LL: The genetics of schizophrenic and schizoid disease. *Science* 1970; 167:249-256
20. Rosenthal D, Wender PH, Kety SS, Welner J, Schulsinger F: The adopted-away offspring of schizophrenics. *Am J Psychiatry* 1971; 128:307-311
21. Gottesman II: *Schizophrenia Genesis: The Origins of Madness*. New York, WH Freeman, 1991
22. Selzer B, Frazier SH: Organic mental disorders, in *The Harvard Guide to Modern Psychiatry*. Edited by Nicholi AM Jr. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1978, pp 297-318
23. Jones EG: Cortical development and neuropathology in schizophrenia, in *Development of the Cerebral Cortex: Ciba Foundation Symposium 193*. Chichester, England, John Wiley & Sons, 1995, pp 277-295
24. Kandel ER: Cellular mechanisms of learning and memory, in *Essentials of Neural Science and Behavior*. Edited by Kandel ER, Schwartz JH, Jessell TM. East Norwalk, Conn, Appleton & Lange, 1995, pp 667-694
25. Bailey CH, Kandel ER: Structural changes accompanying memory storage. *Annu Rev Physiol* 1993; 55:397-426
26. Merzenich MM, Recanzone EG, Jenkins WM, Allard TT, Nudo RJ: Cortical representational plasticity, in *Neurobiology of Neocortex*. Edited by Rakic P, Singer W. New York, John Wiley & Sons, 1988, pp 41-67
27. Blakemore C: *Mechanisms of the Mind*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1977
28. Jenkins WM, Merzenich MM, Ochs MT, Allard R, Guic-Robles E: Functional reorganization of primary somatosensory cortex in adult owl monkeys after behaviorally controlled tactile stimulation. *J Neurophysiol* 1990; 63:82-104
29. Schwartz JM, Stoessel PW, Baxter LR, Martin KM, Phelps ME: Systematic changes in cerebral glucose metabolic rate after successful behavior modification treatment of obsessive-compulsive disorders. *Arch Gen Psychiatry* 1996; 53:109-113
30. Schüller F: *Paul Broca*. Oxford, England, Oxford University Press, 1992

Narkissos'tan Sindirella'ya Melankoli*

Dr. Özden Terbas

Yirmili yaşlarında, bekâr bir genç kız olan Bayan G. lise mezunuydu; fakat bir işte çalışmıyor, ailesiyle birlikte kalıyordu. Depresif-mazoistik kişilik yapısı gösteren Bayan G., uzun yıllardır devam eden çökkünlük, yaşamdan zevk alamama, yaşamak istememe ve intihar düşünceleri şeklinde depresif yakınmalarla başvurdu. Zaman zaman intihar fikirleri yoğunlaşıyordu ancak bir girişimde bulunmamıştı.

G., çocukluğunda annesinin ilgi, sevgi ve şefkatinin kazanmak için çabalamış, ancak beş çocuğa sahip annesi G.'nin beklentilerini karşılayamamıştı. G., bu durumda babasına yönelmiş, ancak bu dönemde (7 yaşında iken) babası ölmüştü. Babasının ölümünü bir terk olarak algılamıştı. Babasının ölümünden sonraki dönemde, 7 yaş büyük ağabeyiyle ensestiyöz bir ilişki yaşamıştı. Önce çok yoğun bir utanç duymuş, ardından da ağabeyine yönelik kin ve nefret gelişmişti. Babası ve annesine de kin duyuyordu; babası ölmeseydi (terk etmeseydi) bir kurban konumunda olmayacaktı. Ancak babası ölmüş, annesi ise yaşadığı travmayı engelleyememişti.

G., kendisini değersiz yetenezsiz birisi olarak algılıyor, sürekli kendini suçlama eğiliminde oluyor; yakınlarıyla kurduğu ilişkilerde fedakâr davranışını, verici olduğunu düşünüyor ancak karşılık bulamamaktan yakınıyordu. Psikoterapisinin ilk aylarında depresif temalar belirgindi. Depresyonda düzelme olmuyor, yorumlama çalışmalarına artan suçluluk duygularıyla yanıt veriyor, durumunun bazan daha da kötüleştiği izlenimi ediniliyordu. Bazan intihar düşünceleri ciddileşiyor, karşıaktarımda ilgi, endişe, merak, çaresizlik gibi duygular hakim oluyordu. Terapinin ilerleyen seyri boyunca

aktarım idealleştirme yönünde gelişti. Kendisini değerli hissetmeye başladığı gözlemlendi. Fantezisinde terapisti hiçbir zaman onu incitmeyecek, gelebilecek zararları savuşturacak, daima onu koruyacak ideal bir babaydı. Bu durumda kendini güvende, değerli ve sevilen biri olarak algılıyordu. Bu dönemde başlangıçtaki depresyonunu ve intihar düşüncelerini olduğundan daha kötü göstererek, terapistinin ilgisini çekmeye çalıştığını keşfetti. İlerleyen süreçte terapistinin gerçekten kendisiyle ilgilenip ilgilenmediğini, kendisini beğenip beğenmediğini sorgulamaya başladı. Terapistini ilgisiz, soğuk, uzak biri olarak algılama eğilimi gelişti. Duygusal olarak kayıtsız buluyor, seansların zamanında bitirilmesine tepki duyuyor, terapistin kendisini terk ettiğini düşlemliyordu. Bir seansın sonunda şöyle demişti: "Tam ben alışmışken bitecek ve ben çıkmak zorunda kalacağım. Bu şekilde gitmek çok acı!..." Böyle bir durumda ise canlanan kendilik tasarımı şöyleydi: Terk edilmiş durumda, çaresiz, aciz, güçsüz bir çocuk.

Bu temaların çalışılmasından sonra bir gün Bayan G, bağımsız olmak istediğini söyleyerek, hem ailesinden, hem de terapistinden ayrılmaya karar verdiğini açıkladı. O günden sonra Bayan G.'yi tekrar görmedim. G., çocukluğunda babasının ölecek kendisini terk ettiğini, yalnız bıraktığını deneyimlemiş, ona kin duymuştu. Terapi sürecinde baba imagosu canlanmış, terapistinin kendisini terk ettiğini düşlemişti. Şimdi öfkeyle terapistini-babasını terk ediyor, ondan intikam alıyordu. Bir bakıma çocukluğunda yaşadığı travmayı da tersine çeviriyor, terk ederek güçlü konuma geçerken, geride kalanı (terapistini-babasını) kurban (!) konumun-

*Bu çalışma 8-9 Kasım 2002 tarihlerinde düzenlenen 4. Uluslararası Psikanaliz Buluşmaları'nda sunulan metnin genişletilmiş şeklidir.

da bırakıyordu.

Şimdi, Bayan G.'nin öyküsünden bir an için uzaklaşıp "melankolinin bizi sarmasına" izin verelim. Melankoli üzerine psikanalitik literatür incelendiğinde, depresyonun, psikoseksüel gelişimin oral dönemine gerileme ya da saplanma ile açıklandığı dikkati çekmektedir. Acaba depresif semptomlar yalnızca oral dönem ağırlıklı bir yapıya mı işaret etmektedir? Depresif semptomatolojiyi; ayrı ayrı nevrotik, sınır ve narsisistik kişilik örgütlenmeleri çerçevesinde ele aldığımızda, psikodinamik anlamları bakımından ne gibi sonuçlara ulaşabiliriz? Depresyonun mazoistlik ve narsisistik patoloji ile olan ilişkisi nedir? Sınır kişilik örgütlenmesi bünyesinde düşünülebilecek özel bir depresyon türünden söz edebilir miyiz? Bu sorunsalı tartışırken, konuyla ilişkili diğer olguların öykülerine geçmeden önce kuramsal bilgilerin gözden geçirilmesi yararlı olabilir.

Kuramsal Gözden Geçirme

Geleneksel Psikanalitik Kuramın Bakışı

1911 yılında K.Abraham, "Manik-Depresif Çılgınlık ve İlişkili Durumların Psikanalitik Tedavisi Üzerine Notlar" isimli çalışmasıyla psikanalitik literatürde depresyonla ilişkili tartışmaları başlatmıştır. Ancak, Freud'un depresyonun metapsikolojisine ilişkin görüşlerini ilk kez yayımladığı "Yas ve Melankoli"(1917) adlı makalesi daha çok yankı uyandırmıştır. Freud, bu çalışmasında yas ile depresyonun ayırt edici özelliklerini tartışmış; sevilen bir kişinin kaybı ya da ülke, özgürlük, ideal v.b. şoyut bir kayıp neticesinde yas duygusu gelişmesi üzerinde durmuştur. Yas tutma, şiddetli acı veren duygular, dış dünyaya karşı ilgi yoksunluğu ve yeni bir insana sevgi yatırımı yapma yoksunluğu ile tanımlanır. Yas tutma, geniş anlamda bir kayıp veya kayıp tehdidi yaşantısını izleyen normal psikolojik bir süreçtir. Kayıp, yas tutan kişide gerçeklerden uzaklaşma ile birlikte kaybedilen kişiye fanteziler ve arzular yoluyla sarılma ve bağlanma durumlarını ortaya çıkarır. Freud'un "yas çalışması" olarak ortaya koyduğu süreçte kaybedilen kişi/şey ile ilgili olarak duygusal yaşantılarla dolu ard arda gelen anılar yeniden hatırlanır. Böylece bir kimsenin kaybedilen kişiye yatırılmış libidosu giderek artan bir biçimde geri çekilir.

Frued'a göre melankolide, derin bir hüznün, dış

dünyaya yönelik ilginin azalması, sevmek kapasitesinin azalması, bütün etkinliklerde kısıtlanma gibi özellikler bulunmaktadır. Bunlara ek olarak kendini ayıplama, kınama, sitem etme ve aşağılama, hor görme gibi duygularla bir arada olan ciddi düzeyde kendilik saygısı ve kendilik değerinde düşme mevcuttur. Bu duygulara genellikle cezalandırılma beklentileri eşlik eder. Yasta ise kendilik saygısında bozulma olmaz. Depresyonda nesne kaybının bilinçdışı bir mahiyeti varken, yasta kayıp bilinçlidir. Yasta dünya boş ve fakirleşmiş olarak algılanırken, depresyonda bu durum bene ilişkin bir kayıp olarak yaşanır. Bilindiği gibi normalde libido sevilen bir kişiye bağlanır, bir hayal kırıklığı yaşandığındaysa o nesneden çekilerek bir başkasına yer değiştirir. Depresyonda ben kaybedilen nesne ile özdeşleşmekte,⁽¹⁾ nesne kaybı ben kaybına dönüştürülmektedir. Ben ile kaybedilen kişi arasındaki çatışma, benin eleştirici etkinliği ile özdeşleşme neticesinde değişime uğrayan ben arasındaki çatışmaya dönüşür. "Yas ve Melankoli"nin yazıldığı dönemde henüz Freud yapısal kuramını⁽²⁾ oluşturmamıştır, bu nedenle üstbenden söz edilmemesine rağmen, ben-den ayrı tutulan, fakat içeriğinde eleştiren, yargılayan bir bölümün varlığına vurgu yapılır. Aynı çalışmada Freud, depresiflerin nesneyle ilişkili erotik yatırımının iki yönde değişime uğradığını belirtir:

"1) Bir kısmı özdeşleşme için gerilemeye ayrılırken, 2) diğer kısmı çift-değerliliğe (ambivalans) bağlı çatışmanın etkisi altında sadizm (anal) dönemine taşınır, bu da intihar eğiliminden sorumludur..." (s.261).

Aynı kavrayışı günümüzün nesne ilişkileri anlayışıyla ele alacak olursak şöylece özetleyebiliriz: Yas tutan kişide kaybedilen kişiyle ilgili olarak aşırı derecede duygusal bir çift-değerlilik yoksa, hasta kaybettiği kişiyle özdeşleşme ilişkilerini yavaş yavaş işleyip çözümlemeye çalışır. Bu süreç bir yıl kadar sürebilir. Eğer çift-değerlilik yoğunsa çözümleyici çalışma gerçekleştirilemez. Bu nedenle "sevmek", kaybedilen kişiyi içinde "korumak" veya "saklamak", "nefret etmek" ise kaybedilen kişiyi "yok etmek" halini alır. Bu, tipik bir depresyon durumudur. Daha önce nesneye yöneltilmiş olan saldırganlık, nesneyle yapılan özdeşleşme nedeniyle bireyin kendisine yöneltilmiştir. Depresyonun ortaya çıkması için şu ön koşullar gereklidir:

1) Kaybedilen nesne ile önceki ilişkilerde aşırı derecede çift-değerliliğin olması, 2) yas tutan kişi-

nin kendilik saygısını korumak için dış desteklere aşırı bağımlılık gereksinimi içinde olması gerekir (Volkan ve Çevik 1993).

Freud, "Ben ve İd" (1923) adlı eserinde sevgi nesnesinin kaybedilmesi durumunda ortaya çıkan özdeşleşme sürecini anlatır ve depresyona ilişkin görüşlerini geliştirir:

"Kişi bir cinsel nesneyi terk etmek zorunda kaldığı zaman sık sık, melankolide olduğu gibi, nesnenin beninde canlı tutulması olarak tanımlanan ben değişimi olur. Bu yerine koyma ediminin ayrıntıları henüz bilinmiyor. Belki, oral aşama mekanizmasına doğru bir tür gerileme olan bu içe atış (introjection) ile ben, nesnenin terk edilmesini kolaylaştırmakta ya da mümkün kılmaktadır. Belki de böyle bir özdeşleşme idin nesnelerini terk etmesi için şarttır..." (s.90).

Depresiflerde üstben, ben üzerinde egemenlik kurmakta, adeta ben üstbenin baskısı altında ezilmektedir:

"...Ödipus kompleksi ne denli güçlü idiyse... üstben de sonradan vicdan ya da bilinç dışı suçluluk duyguları halinde ben üzerinde o kadar şiddetle egemen olacaktır...Üstbenin bilinç üzerinde denetim sağladığı izlenimi melankolide daha kuvvetlidir. Ama ben burada karşı koymaya hiç cesaret edemez, suçluluğunu kabul eder ve cezaya razı olur. Takıntı nevrozunda söz konusu olan benin dışında kalan itiraz edilebilir itkilerdir; melankolide ise üstbenin öfkesinin yöneldiği nesne özdeşleşme yoluyla bene alınmış bulunmaktadır..." (s.94, s.110).

Freud depresyonun dinamiğini incelerken, intihar davranışına da açıklık getirir. Freud'a (1917) göre intihar davranışında yer değiştirmiş öldürme istekleri söz konusudur, yıkıcı istekler içselleştirilmiş nesneye yöneltilmiştir. Daha sonra (1923) ise benin sadistik üstben tarafından kurban durumuna getirildiğini vurgular:

"...Nasıl oluyor da üstben kendini esas olarak suçluluk duygusu biçiminde dışavuruyor ve bu arada bene karşı böyle bir sertlik ve katılık gösteriyor?...Melankolide, bilinci kendine çekip almış olan aşırı güçlü üstbenin, bireydeki tüm sadizmi ele geçirmişçesine acımasız bir şiddetle saldırmakta olduğunu görürüz. Sadizm tanımımıza göre, yıkıcı bileşenlerin üstbene mevzilendiğini ve bene karşı yönlendiğini söyleyebiliriz. Artık üstbene egemen olan yalın bir ölüm dürtüsü kültürdür ve gerçekten de bu beni, eğer ben daha önce maniye başvurarak bu zalime karşı koymazsa, ölüme kadar götürmeyi başarır..." (s.111).

Günümüzde, Karl Meninger'e göre, intihar davranışında üç tür arzu etkili olmaktadır: 1)Öldürme isteği, 2)öldürülme isteği ve 3) ölme arzusu. Fenichel (1945) ise, intiharın, kaybedilen sevgi nesnesiyle büyüsel mahiyette tekrar birleşme isteğini yansı-

tığı görüşündedir (sevilen üstben figürü ile narsistik birlik oluşturma). Gabbard'ın (1990) aktardığına göre, Dorpat da aynı görüştedir: Ölen ebeveynin yıldönümünde intihar davranışı sık görülmektedir ve kaybedilen ebeveyn figürü ile gerilemeli birleşme arzusu söz konusudur. Gabbard (1990) ise, bir bireyin kendilik saygısı ve kendilik bütünlüğü eğer kaybedilen nesneye bağımlı durumdaysa, bu durumda bütünleşmiş bir kendiliğin inşası için intihar davranışının tek yol olarak görülebildiğini vurgular.

Yeniden "Ben ve İd"e dönecek olursak, Freud, depresiflerde görülen ölüm korkusunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Melankolideki ölüm korkusunun tek açıklaması vardır: Ben, üstben tarafından sevilme yerine nefret edildiğini ve zulme uğradığını hissettiği için kendinden vaz geçer. O halde ben için yaşamak sevimle, burada gene idin temsilcisi olarak ortaya çıkan üstben tarafından sevimle aynı şeydir...Ölüm korkusu da vicdan korkusu gibi hadım edilme korkusunun geliştirilmiş bir biçimi olarak ele alınabilir. Suçluluk duygusunun nevrozdaki büyük önemi, sıradan nevrotik kaygının ağır durumlarda ben ile üstben arasında kaygının doğmasıyla (hadım edilme korkusu, vicdan korkusu, ölüm korkusu) güçleniyor olmasını da anlaşılır kılar..." (s.115).

K. Abraham (1911) depresiflerin ilişkilerinde yoğun bir düzeyde çift-değerlilik yaşadığını (hem sevgi, hem nefret) öne sürmüştür. Nefrete katlanılamaz ve bastırılır. Depresif kişi, "İnsanları sevmem, onlardan nefret etmeliyim!" şeklinde hissederek. Fakat nefret yansıtılır ve "Onlar benden nefret ediyor" a dönüştürülür. Depresyonda, takıntı nevrozundaki gibi dürtünün kılık değiştirmiş şekline rastlanmaz. Bastırılan düşmanlık ve yıkıcılık, depresiflerde kendini suçlamayla sonuçlanır. Abraham'a göre manide, depresif dönemde bastırılan şeyin gözlenmesi mümkündür. Abraham, depresyonda psikoseksüel gelişimin oral dönemine bir gerileme olduğunu vurgulamıştır. Ona göre depresyonda görülen anoreksi, sevilen nesnenin oral olarak içe alınması ve tahrip edilmesinden duyulan korkuyu temsil etmektedir. Çocuk annesiyle sevgi ilişkisinde bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Bu engellenme o kadar erken bir dönemde olmuştur ki, çocuk terk eden nesneye kendisinin bir parçası gibi davranmaktadır. Bu içe-alınan (incorporated) nesne nefretin ve yıkım itkilerinin bir kalıntısıdır ve daha sonraki kayıplarda etkinleşecektir.

Rado'ya göre melankoliklerin çocukluk döne-

minde çift içe-atım (introjection) olur: “Kötü” ebeveyn imgeleri üstbene içselleştirilirken, “iyi” ebeveyn imgeleri bene içselleştirilir. Depresifler bir yandan oral bağımlı özellikler gösterirken, bir yandan da eleştirici, kontrol edici üstünlük gösterme eğilimindedirler. Depresif bireyin hükmedici, düşmanca tutumu sevgi nesnesinin uzaklaşmasına yol açar. Bu durumda pişmanlık duyar, af dilerler. Burada manipülasyondan ziyade, çocukluk döneminde anneye etkileşim içinde öğrenilen öfke(saldırganlık)-kayıp-pişmanlık-doyum tarzındaki bilinçdışı senaryonun işlenmesi söz konusudur. Bu son silah da başarısız kalırsa, depresifler gerçek nesnelerle ilişkilerini bırakırlar, üstbenin sevgisini kazanmak için girişimde bulunurlar. Bu dönemde birey gerçeklikten kopmuştur, içsel çocukluk imgesinden kurtarılmayı bekler ve psikotik bir duruma girer (Bemporad 1988).

Bibring’in görüşleri de ilgi çekici olmakla birlikte geleneksel psikanalitik kuramdan uzaklaştığı düşünülmüştür. Bemporad, “Depresyon ve Maninin Psikodinamik Modelleri” (1988) isimli çalışmasında Bibring’in görüşlerini şöyle özetlemektedir: Bibring, depresyonun, ideallerle gerçeklik arasındaki gerilimden kaynaklandığı inancındadır. Temel narsistik gereksinimler; değerli ve sevilen olmak, güçlü ve üstün olmak, iyi ve seven olmaktır. Ben, gerçek ya da imgesel olarak bu standartlara ulaşamadığını hissettiğinde depresyon gelişir. Bu nedenle depresif kişi kendini çaresiz ve güçsüz hissedir. Bibring’in yaklaşımında, depresyonun birincil bir görüngü olduğu tezi öne sürülmektedir. Bu yaklaşımıyla Bibring iki yönden geleneksel teoriye uzaklaşmaktadır: İlk olarak, depresyonun da ima oral doyumun kaybıyla ilişkili olduğu reddedilir. Bazı olgular sevgi kaynağının kaybı ile ilişkili iken, bazıları kontrol etmedeki yetersizliği takiben gelişir (anal ihtiyaçların engellenmesi), bazıları ise fallik/genital gereksinimlerin hayal kırıklığı ile ilişkilidir. Bu noktadan hareketle depresyonun anlaşılmasında sadece oral döneme gerileme ya da oral saplantı üzerinde durmak yeterli olmayacaktır. İkinci olarak, depresyonun ruh içi yapılar arasındaki çatışmadan kaynaklanabileceği varsayımından uzaklaşarak, kendilik saygısının azalmasına yol açan diğer durumlarda da depresyonun ortaya çıkabildiği vurgulanmıştır. Bibring’in formülasyonu teorik olarak yüzeysel bulunmasına karşın, herkeste

potansiyel olarak olabilecek geçici depresyon durumlarını- yaşanan engellenme ya da yoksunluğun büyüklüğüne bağlı olarak- görmemize imkan verir.

Nesne İlişkileri Kuramının Katkıları

Bu bölümde, görüşleri günümüzde de etkinliğini sürdüren nesne ilişkileri kuramcılarının M. Klein ile Jacobson’a yer verilmiştir. Kernberg ile Masterson’un görüşlerini “Tartışma” bölümünde ele almayı uygun buluyorum.

M. Klein, psikanalitik kuramı çocuklar üzerinde uygulamış ve geliştirdiği fikirlerle psikanalitik camiada yankı uyandırmıştır. Onun depresyona ilişkin görüşlerini tartışmaya geçmeden önce bazı Kleinian kavramları özetlemek yerinde olacaktır. M. Klein, “Haset ve Şükran” (1957) adlı eserinde çocuğun sırasıyla iki dönemden geçtiğini öne sürer: “Paranoid-şizoid konum” ve “depresif konum”. Çocuğun yansızlaşmamış, ilkel içgüdüsel yaşamından kaynaklanan fantezi dünyası onu “paranoid-şizoid konum”a yerleştirir. Kısmi nesne ilişkilerinin egemen olduğu bu konum yaşamın hemen başlarındaki nesne ilişkilerini gösterir. Klein’a göre “erken ben” henüz sentez ve bütünleştirme yeteneğinde değildir. İç dünya parçalanmış, kopuk fanteziler halinde yaşanmakta, bütünlük arz etmemektedir. Paranoid kaygı çocuğun dış dünyaya yansıttığı saldırganlıktan kaynaklanır. “Erken ben”, “ben”i ve içerdiği kısmi iyi nesneleri ölüm içgüdüsünden korumak için yansıtma yapmaktadır. Bölme, çocuk tarafından iyi içsel nesneleri kötülerden arındırmak için kullanılır. Böylece her türlü kötülükten arınmış kısmi iyi nesneler ve hiçbir iyilik taşımayan, tamamen kötü, sadistik nesneler iç dünyayı doldurur.

Yansıtma özdeşleşme “erken ben”in kullandığı ilkel savunma mekanizmalarından biridir. Burada ego, saldırgan parçalarından birini, üzerinde kontrol sağlamak ve egemenlik kurmak için nesneye yansıtır ki paranoid zulmedilme kaygısı da bundan türer.

Klein, yaşamın ilk yılına, ama daha geç bir dönemine ise “depresif konum”u yerleştirir. Bu, nesnenin bütünleştiği dönemdir. Çocuk bu aşamada nesnenin bölünmüş parçalarını bütünleştirir ve yalnızca bir nesne olduğunu deneyimler. Saldırgan ve paranoid duygular beslenen anne, sevilen anne ile bir ve aynı şeydir. Böylece nesne aşırı iyi ve aşırı kötü yönlerinden arınıp daha gerçekçi bir tanıma

kavuşurken, saldırganlığın sevilen nesneyi tahrip etmesinden kaynaklanan depresif kaygı duruma egemen olur. Suçluluk duyguları ortaya çıkar. Tasalanma sevginin bir belirtisidir. Onarma çabaları da sevginin bir sonucudur (Tura 1999).

Klein'a göre depresif kişiler çocukluk dönemindeki depresif konumun üstesinden gelemezler. Normal yas sürecinde de depresif konum etkinleşir, fakat bunun üstesinden gelinebilir ve kaybedilen figür çözümleyici çalışma sayesinde bir iç nesne olarak kurulabilir. Depresif hastalar kendi hırsları ve yıkıcılıkları nedeniyle sevdikleri iyi nesneleri tahrip ettikleri inancındadırlar. Kendilerini değersiz hissederler, çünkü yıkıcı itkileri ve fantezileri nedeniyle içlerindeki iyi ebeveyn imgelerini birer zulmediciye dönüştürdüklerini hissederler. Klein depresyonla mani arasındaki salınımları da incelemiştir. Klein'a göre tümgüçlülük, inkâr, küçük görme, idealleştirme gibi manik savunmalar şunlara hizmet etmektedir: 1) Kaybedilen sevgi nesnelerini kurtarma ve yeniden yapılandırma, 2) kötü iç nesnelerin uzaklaştırılması (inkârı) 3) sevilen nesnelere kölesine bağımlılığın inkâarı. Bu manik savunucu duruş ebeveynler üzerinde bir zafer isteğini yansıtır. Bu arzu tekrar bir suçluluk ve depresyonla sonuçlanabilir. Bu mekanizma, bir başarı ya da terfiden sonra ortaya çıkan depresyonun anlaşılmasını sağlar (Gabbard 1990). Gerek Freud'un, gerekse M.Klein'in kuramına odaklaştığımızda, her ikisinin de depresyonu, maniyle olan karşıtlığı bağlamında incelediğini görüyoruz. Ancak, muhtemelen Freud ile M. Klein aynı tip depresyondan bahsetmemektedir. Freud'un melankoli üzerine tartışmasında, depresyonun daha gerilemeli tiplerinden söz ettiğini, M. Klein'in ise daha az gerilemeli tiplerini tartıştığını düşünebiliriz.

Jacobson geleneksel teori ile yeni kavramları birleştirmeye çalışmıştır. Jacobson'a göre başlangıçta kendilik ve ötekinin temsili farklılaşmamış bir matriks içindedir. Bu temsiller, kleinian anlamda nesneler değildir, fakat gerçek deneyimden seçilip ayrılmış olan müphem imgelerdir. Bu temsillere de libidinal, saldırgan ya da yansızlaştırılmış enerji yatırılabilir. Başlangıçta kendilik ve nesne temsilleri birleşik durumda olduğundan, birine ilişkin idealleştirme ya da değersizleştirme, o kişi için de benzer bir etkiye sebep olur. Anne çocuğa iyi davranıldığında anne idealleştirilir (ki burada anne içsel

nesne modelinin bir dış modelidir), aynı zamanda içsel kendilik temsili de idealleştirilmiş olur. Benzer şekilde anneye ilişkin bir hayal kırıklığı, nesne temsili değersizleştirilmesine ve nihayetinde kendilik temsili değersizleştirilmesine yol açar.

Jacobson, "Kendilik ve Nesne Dünyası" (1964) adlı eserinde, üstben oluşumunu ve gelişimini, üstben bileşenlerinin örgütlenmesini ve bütünleşmesini inceler. Çocukluk dönemindeki önemli ötekinin aynalamasıyla kişileştirilen üstbenin, erişkin yaşamdaki özerk ilkeler ve değerlerin yerleşmesine doğru bir gelişim hattı çizdiği kanısındadır. Üstben, libidinal ya da saldırgan olarak yatırılmış içsel temsillerin etkisi altındadır, böylece, ötekilere/kendiliğe ilişkin olumlu ya da olumsuz duyguların yaşanılanması sözkonusu olur. İki durumda depresyona yatkınlığın ortaya çıktığı inancındadır Jacobson: 1) Saldırgan olarak belirlenmiş kendilik temsili üstbenden yeterince farklılaşmamıştır, 2) nesne temsili çocuklukta ebeveyn idealinden yeterince ayrılamamıştır. Bu premorbid özelliklere sahip olan bir birey, bir kayıpla ya da engellenmeyle karşılaştığında öfke gelişir ve bu kendilik temsiline yöneltilir. İdealleştirilmiş nesne temsili karşısında kendilik temsili değersizleştirilmesi kendilik saygısında azalma şeklinde hissedilir. Kendiliğin değeri artan bir şekilde değersizleştirilirken, ötekilerin değeri ve gücü artırılır. Bu noktada depresif kişi kendilik hissini desteklemek için yeni, güçlü bir nesne arayışına girer ve bu durum ötekilere yönelik idealleştirme ve bağımlılıkla sonuçlanır. Bu savunucu manevraların mümkün olmaması durumunda, birey gerçek nesneler dünyasından geri çekilir, geçmişteki güçlü imgelere yönelir. Birey artık gerçeklikle ilgilenmemekte, içsel, arkaik kişileştirmelerle uğraşmaktadır. Bu durumda değersizleşmiş kendilik, idealleştirilmiş tümgüçlü nesne ile birleşebilir ve mani ile sonuçlanabilir. Ya da kendisini daha fazla değersizleştirerek, kişileştirilmiş üstbenle birleşmiş haldeki nesne temsili güc arayan duruma gelir.

Depresyonun en önemli özelliğinin saldırgan olarak yatırılmış kendilik temsili olması bakımından Jacobson'un çalışması, "Yas ve Melankoli"yi hatırlatır. Onun, yaşamın erken döneminde kendilik ve nesne temsillerinin birleşmiş durumda olduğuna ilişkin kavramsallaştırması da, Freud'un benden farklılaşmamış durumda içe alınan nesne kavramına benzerlik göstermektedir. Ancak Jacobson'da,



ötekinin değersizleştirilmesinin (ya da saldırgan olarak yatırılmasının) bene değil, kendiliğe yöneltilildiğini görürüz.

Jacobson'un depresyon üzerine olan görüşleri hala etkinliğini sürdürmektedir, bu bakımdan daha ayrıntılı olarak tartışılması uygun olabilir. Jacobson (1964) özdeşleşme süreçlerinin erken biçimleri üzerinde durmuş, içe-atım (introjection) ve yansıtma (projection) mekanizmaları yoluyla kendilik ve nesne imgeleri arasındaki birleşme (fusion) deneyimlerini incelemiştir. Jacobson'a göre, çocuk, fantezilerinde bazan nesnenin bir parçası ya da bazan nesne olmaktadır. Küçük bir çocukta bu durum geçici ve geriye dönüşlü iken, psikotiklerde saplantılı ve hezeyanlı niteliktedir. Depresifler ise sanki kendileri sevdikleri nesneymişçesine kendilerini suçlar ve kendilerinden nefret ederler.

Jacobson, Freud'un "Ben ve İd" adlı eserinde depresif özdeşleşmelere atıfta bulunarak, aslında ben ve üstben özdeşleşmelerini tartıştığını vurgular. Çocuk üstben özdeşleşmelerini oluşturabilmek için oedipal feragati gerçekleştirmek durumundadır. Aslında çocuk, gerçekte oedipal sevgi nesnesini kaybetmez. Ebeveynlerine duygusal yönden bağlanmasının lehine enestiyöz ve patrisidal arzularını bırakır. Üstben özdeşleşmeleri ve idealleştirme açısından, bir çocuk için en güçlü güdüleyici "içsel" nesne kayıbdır. Bu tehlike, oedipal rakibe yönelik ciddi düzeyde çift-değerlilikle ve yüceltilen figüre narsisistik bağlanma ile karşılaştırıldığında, enestiyöz nesneye yönelik sevgi ilişkisinde daha azdır. Bir çocuğun narsisistik-bağımlı ve yarışmacı-saldırgan nitelikteki çabalamaları, ben ve üstben özdeşleşmelerinin seçimi ve yönü üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Her iki cinsiyette de, başlangıçta tümgüçlü anne (meme-fallus) üzerinde yoğunlaşmışken, bir süre sonra güçlü, fallik babaya bağlanma sözkonusu olur, kız çocukta sonunda tekrar anneye döner. Çift-değerlilik çatışması ben-ideali ve üstben oluşumuyla çözülür. İşte Jacobson'a göre, depresiflerde görülen patolojik düzeydeki üstben özdeşleşmelerinin kaynağında da bu çatışma yatmaktadır. Çocuklukta yaşanan ağır düzeyde hayal kırıklığı ve terk deneyimleri, çift-değerli olmayan nesne ilişkilerinin ve kararlı özdeşleşmelerin kurulmasını önler, çocuğun kendilik saygısını güçsüzlendirirken, çocukta gelecekte sevgi bulma inancı gelişir. Ergenlik döneminde de yeni sevgi nesneleriyle

yaşanan hayal kırıklıkları ciddi düzeyde çift-değerlilik çatışmaları ve depresif durumlarla sonuçlanır. Yapısal olarak psikotik eğilimin olması durumunda, bu çatışmalar tekrarlayıcı psikotik-depresif durumların alevlenmesine yol açabilir, nesne dünyasından çekilmeyle sonuçlanabilir.

Kendilik Psikolojisinin Bakışı ve Narsisistik Bozukluğun Biçimleri Olarak Depresyon ve Büyüklenmecilik

Kohut (1971) narsisistik kişilik bozukluklarında görülen temel kendilik nesnesi aktarımlarını (idealleştirme ve ayna aktarımı) inceleyerek, iki kutuplu kendilik kuramını ortaya koyar: 1) Büyükenmeci kendilik (çocuğun büyükenmeciliğini ve teşhirciliğini içerir), 2) idealleştirilmiş ebeveyn imagosu (çocuk idealleştirdiği güçlü ebeveynlerine dahil olma deneyimlerini yaşar). Ebeveynin yaşa uygun aynalama cevapları sayesinde büyükenmeci kendilik dönüşmeye başlar ve kendiliğin kutuplarından biri yaratılır: İhtiraslar. Diğer yandan çocuğun idealleştirilmiş tümgüçlü kendilik nesnesi ihtiyacı travmatik deneyimlerle kesintiye uğramazsa, idealleştirilmiş ebeveyn işlevleri içselleştirilir ve ikinci kutup oluşturulur: İdealler. Kohut daha sonra 1984'te bu iki kutup arasına yetenek ve becerileri de ekleyecektir. Yetenek ve becerilerin başarılı bir şekilde kullanımı bütünlük hissi yaratır. Kendilik, bütün ve tam olarak deneyimlenir. Aksi takdirde kendilik boş ve değersiz olarak deneyimlenecek, kendilik nesnesi ihtiyaçlarının karşılanmaması durumunda hayal kırıklığı ve ümitsizlik gelişecek, kendilik saygısında azalma neticesinde depresyon gözlenecektir.

Miller (1979) narsisistik bozukluğun "sahte (false)" ya da tamamlanmamış kendiliğe sapanma neticesinde ortaya çıktığı görüşündedir. Miller'e göre kendiliğin önemli parçalarında yaşanan kayıp, ya büyükenmeciliğe başvurularak inkar edilmeye çalışılır ya da depresyon şeklinde ifade edilir. Miller'in büyükenmecilikle ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir: Büyükenmecilik içinde olan kişi kendine hayrandır; güzellik, akıllık, yetenek ve başarı gibi niteliklere sahip olduğunu düşünür. Büyükenmeci kişinin kendilik saygısının kolayca yıkılabilir olması, onun adeta havada asılı kaldığını ve rüzgarda savrulabildiğini gösterir. İlişkilerinde çocukluk travması tekrarlar ve o daima annesinin hayran ol-

duğu bir çocuk olarak kalır. Büyüklenmeci kişi asla özgür değildir, çünkü 1) nesnenin hayranlığına aşırı bir bağımlılık içindedir, 2) kendilik saygısı aniden düşüş gösterebilecek başarılarla, işlevlere ve niteliklere bağılıdır.

Miller depresyonu büyüklenmeciliğin tersine çevrilmiş biçimi olarak görür. Miller bu konuya ilişkin görüşlerini şu esaslara dayandırmaktadır: 1) Büyüklenmeciliğin hastalık, yetiyitimi ya da yaşlanmaya bağılı olarak kırıldığı durumlarda depresyon görülebilir. 2) Büyüklenmecilik ve depresyon "sahte kendilik" olarak tanımlanabilecek bir madalyonun iki yüzü gibidir. 3) Devamlı bir şekilde göze çarpan başarılar elde etmeye çalışmak bireyi yanılsamaya sürükler. Aslında böyle bir durum içinde olan bir birey, kendini tehdit eden depresyonu ihtişam peşinde koşarak savuşturmaya çalışmaktadır. 4) Depresyonun açık ve sürekli bir keder şeklinde deneyimlendiği bir durumda büyüklenmecilikle ilişkisizmiş gibi görülebilir. Oysa, bastırılan ya da bölünen büyüklenmeci fanteziler - özellikle ahlaki (moral) mazoşizmin incelendiği durumlarda - kolayca keşfedilebilir. Miller'e göre depresyondaki tablo büyüklenmecilikte görülenden zıt olmasına karşın, her ikisinde de ortak olan trajedi kendilikte bir kaybın yaşanmasıdır ve kökleri narsistik bozukluğa dayanmaktadır. Her iki durumda da birey içsel bir hapisane içindedir. Gerek büyüklenmeci, gerekse depresif bireyler içealınan (introjected) anenin beklentilerini karşılamaya zorlanırlar; büyüklenmeci kişi onun başarılı bir çocuğu iken, depresif kişi ise kendisini yetersiz olarak algılayan çocuk konumundadır.

Depresyonun metapsikolojisine ilişkin değişik görüşleri özetledikten sonra diğer iki olgunun öyküsüne geçebiliriz:

"Sindirella"

Otuzlu yaşlarının sonunda, evli ve dört çocuklu olan Bayan A., histrionik özellikler gösteren, sınırlı kişilik örgütlenmesi bulunan bir olguydu. Sıkıntı, üzüntü, isteksizlik, ilgisizlik, yaşamdan zevk alamama ve iştahsızlık yakınmalarıyla başvurdu. Bir çok kez intihar girişiminde bulunmuştu ve yaşamına egemen olan boşluk duygusundan mustarıptı. Eşiyle şiddetli geçimsizlik sorunu olan Bayan A., kendine, eşine ve çocuklarına yönelik zarar verici davranışlarda bulunuyordu. Ayrıca dissosiyatif tip-

te bayılma nöbetleri, mizofobi, temizlikle ilgili takıntı ve zorlantılar, agorafobi ve cinsel işlev bozukluğu gibi semptomları da vardı.

Çocukluk döneminde babasının kendisine hayran ve düşkün olduğu şeklinde bir algılama içindedi. Bayan A. babasına aşıkta, onu ideal bir varlık olarak tasarlıyor, onunla geçen zamanlarının ihtişam içinde geçtiğini düşünüyor, kendisini bir prenses gibi görüyordu. Annesini ise sadistik, zulmeden birisi olarak algılıyordu. Ona göre annesi tümüyle "kötü" biriydi, kendisini hiçbir zaman sevmemişti. A., 10-11 yaşlarında iken babasının başka bir kadınla ilişkisi başlamış ve onun için evi terk etmişti. Kısa bir süre sonra annesi başka bir erkekle evlenmişti. Ondan sonraki yıllar onun için zulüm yıllarıydı. Öz ve üvey kardeşlerinin bakımını üstlenmek zorundaydı. Zaman zaman üvey babasının cinsel tacizine maruz kalıyor, evi terk etmek istiyor, fakat kendisini bunu yapabilecek güçte hissetmiyordu. Ona göre artık prenseslik dönemi bitmiş, "kürkedi-si" dönemi başlamıştı.

Psikoterapi sürecinde Bayan A.'nın depresif dönemlerinin terk deneyimleriyle ilişkili olduğu belirlendi. Terapisinin ilk ayları içindeyken iki hafta süreyle ara verilmesi gerekmişti. Hasta bu duruma şiddetli bir ayrılma anksiyetesiyle tepki verdi. Terapistin kendisini terk edeceği düşüncesi gelişti, şiddetle öfke duydu ve çökkünlük gelişti. Ancak esas olarak hırçınlık, tatminsizlik ve saldırganlık eğilimi ön plandaydı. Terapiste yönelik saldırganlığın annesine yerdeğiştirdiği gözlemlendi. Annesini ve kocasını suçluyor; intiharla ilgili ya da çocuklarına, eşine, annesine zarar vermekle ilgili fanteziler geliştirmiyordu. Örneğin eşinin başka bir kadınla flörtöz bir ilişkisinin olduğunu öğrendiği dönemde (terk tehdidi yaşadığında) aktardığı bir fantezisi şöyleydi: Eşinin penisini kesip ağzına vermek, kalbini parçalayıp yemek istemişti. Evdeki bütün ilaçları sütle karıştırıp çocuklarına içirecek, ardından boyunlarını kesecekti. Daha sonra aynı işlemi kendisi için de yapacaktı.

Olguda gelişen aktarım tepkileri iki yönde salınım gösteriyordu: 1) Terapist kurtarıcı bir baba olarak görülüyordu (idealleştirilmiş-erotikleştirilmiş aktarım), 2) terapist sadistik, hadım edici bir nesne olarak algılanıyordu. İdealleştirilmiş-erotikleştirilmiş aktarımın etkinleştirdiği dönemde hasta terapisti ve babasını idealleştirirken, eşini ve annesini aşağı-

lıyordu. Birkaç ay sonra hastanın yaşadığı travmatik olaylara odaklaştığı bir anda, seanslarda cinsel yönden aşağılayan ve cezalandıran sadistik figürlerle (özellikle annesi ve kocası) doğru bir yönelimin olduğu gözlemlendi. Bu sırada terapistin algılanmasında hızlı bir değişiklik oldu. Terapistin onu cinsel olarak aşağılayan, geçmişte yaşadığı acı verici olayları anımsatan, sadistik, hadım edici biri olarak algılandığı anlaşıldı.

“Narkissos”

Bay F., yirmili yaşlarında, bekar, üniversite öğrencisi olan entellektüel bir gençti. Eşcinsel olma korkularıyla başvurdu, utanç içindeydi. Daha önce bu sorunu ile başedemeyeceğini düşünerek intihar girişiminde bulunmuştu. Karamsarlık, ümitsizlik, isteksizlik, yaşamın anlamsızlığı gibi depresif yakınmaları vardı, kendilik saygısı düşüktü. Ayrıca kendilik bütünlüğü bozulmaya yatkındı; kimlik duygusu yeterince gelişmemiş, amaçları ve değerleri pekişmemişti. Nereye ait olduğunu bilemiyor, kendisini ne tür bir mesleğe ya da nasıl bir ilişkiye adayacağından emin olamıyordu. Klinik olarak narsisistik kişilik yapısı ile nevrotik kişilik örgütlenmesi arasında bir düzey gösteriyordu.

Bay F., kadınlarla ilişkilerinde kendini yeteneksiz, beceriksiz, güçsüz olarak algılıyor, yakınlaşmak istemesine karşın başka bir erkekle rekabet etme noktasında zorlanıp geri çekiliyordu. Örneğin bir rüya materyali şöyleydi: Güzel bir kızla karşılaşmış, yanına yaklaşıyor, fakat yanında bir köpek olduğunu fark ettiğinde korkup uzaklaşıyordu.

Babası sadistik, yasaklayıcı ve cezalandırıcı bir figürdü. Eşine ve çocuklarına hükmedici davranıyor, zaman, zaman şiddet uyguluyordu. İş gereği çoğunlukla başka illerde bulunuyor, başka kadınlarla ilişkileri oluyordu. Evde babanın yerini F.’den 10 yaş büyük ağabeyi almıştı. Büyük ağabeyi de babasıyla aynı niteliklere sahipti. F.’nin doğduğu dönemde annesinin beş çocuğu vardı ve yeterince bakım veremekte zorlanıyordu. F. 3 yaşında iken birer yıl arayıyla iki kardeşi daha olmuştu. F.’nin doğan kardeşlerini öldürmek istediğini iletmesi üzerine annesi F.’yi büyük kızının yanına göndermişti. Bay F. çocukluğunda büyük ağabeyi ya da babasına yaklaşmaya çalışıyor, fakat reddedilip horlanıyordu. Böylesi anlarda kin ve nefret duygusuyla küçük ablasına yönelik enestiyöz davranışlar içine giriyordu.

Psikoterapi sürecinde depresyonu düzeldi, insiyatif geliştirmeye başladı ve kendilik saygısında artış gözlemlendi. Bay F., çalıştığı alanda üretken olabiliyordu. Ancak bu noktada hipomanik bir coşku halinin ortaya çıkmasından korkuyor: hırslı, kibirli, büyüklenmeci kendilik kişilikten ayrı tutuluyordu. Örneğin getirdiği bir rüya materyali şu şekildeydi: Bir gün lüks bir arabada giderken karşısına hantal bir kamyon çıkıyor, onu hızla geçiyor, fakat virajı alamayıp uçurumdan düşüyordu. Bu temalara ilişkin yorumlayıcı çalışma sürecinden sonra kendilikte yer alan depresif (yeteneksiz ve yetersiz) unsurlarla, büyüklenmeci (hırslı ve kibirli) yanlar birleşmeye başladı. Kendilik daha sağlam ve bütünlüklü olmaya doğru bir değişim gösterdi. Ayrıca fantezilerindeki değişim büyüklenmeci kendiliğin daha olgun biçimlere dönüştüğünü de gösteriyordu (başlangıçtaki politik bir grubun üst düzey sorumlusu olma düşlemi, yerini kendini başkalarıyla eşit koşullarda gören, onların içinde, onlarla birlikte çalışan biri olma düşlemine bıraktı).

Bay F.’nin psikoterapisinde, başlangıçta serbest çağrışım ve rüya materyallerinde oedipal temalar belirgin olmasına karşın, gelişen aktarım tepkileri narsisistik (ayna ve idealleştirme) bir nitelik gösterdi. Örneğin getirdiği rüyalar, çalışma tarzı ve gösterdiği performans bakımından onaylanma, takdir edilme, beğenilme ihtiyaçları içindeydi. Zaman zaman da terapistini idealleştiriyor, çevresiyle olan ilişkilerinde terapisti gibi davranıyordu. İdealleştirdiği terapisti ile güç birliği oluşturarak kadınlarla ilişkilerinde yaşadığı zorluğu aşmaya çalışıyordu. Olgu, gelişen aktarımın yorumlanmasına öfkeyle tepki gösterdi, intikam alma isteği duydu. Fantezisinde terapistine ait olduğunu düşündüğü bir kadınla cinsel ilişkide bulunarak saldırma isteği belirginleşti. Psikoterapisinin bundan sonraki seyrinde baba-büyük ağabey aktarımının etkinleşmeye başladığı dikkati çekti. Aslında terapisti-babası ile yakınlaşmak istiyor, ancak güçlü ve ulaşılmaz buluyor, onun egemenliği altına girip edilgen konuma sürüklenmekten, itaat etmekten korkuyordu (burada eşcinsellik korkusu şeklinde ifade edilen cinselleştirmenin, yaklaşma arzularına karşı bir savunma işlevi oluşturduğunu görüyoruz). Diğer yandan düşleminde terapisti tüm kadınlara sahipti ve mücadele etmek için zor bir rakipti. Onunla bir mücadeleye girmesi durumunda şiddetle bir misilleme ile

karşılaşabilir, örneğin hadım edilebilirdi. Nitekim bir seansta şöyle bir rüya aktarmıştı: Kendisinden daha güçlü bir rakip sevgilisini elinden alıyor, onunla kavga etmeye başlıyor, ancak attığı yumruk etkisiz kalırken rakibi tarafından parmağı ısırılıyordu. Bay F.'nin psikoterapisinin ilerleyen seyri boyunca rüyalarında hayvanla temsil edilen baba figürü zamanla insan şeklinde sembolleştirilir duruma geldi. Onunla mücadele içine girdi ve hatta öldürebildi!

Tartışma

Bayan G., babasının ölmesiyle yoğun bir terk duygusu yaşamıştı. G.'nin babasının kaybının, aslında daha önceki dönemlerde bir sevgi nesnesi olarak annesinin kaybını çağrıştırdığını düşünüyorum. G., çocukluğunda annesinin duygusal yakınlığını kaybetmiş, ilgi, sevgi ve şefkat beklentileri içine girmişti. Burada Freud'un bakış açısından hareketle, olgunun kaybedilen nesneyi (annesini) içe aldığını ve oral döneme özgü nesne ilişkisine gerilediğini düşünebiliriz. Diğer yandan G.'nin özellikle kız kardeşi ve annesine yönelik olarak eleştirici, kontrol edici tavırları vardı. Bir yandan onlara bağımlı durumdaydı, bir yandan da onlara düşmanca davranıyor, sonunda uzaklaşmalarına yol açıyordu. Bu bakımdan ise Rado'nun görüşleri bağlamında değerlendirilebilir.

Olgunun nesne ilişkilerinde dikkati çeken yoğun suçluluk duyguları vardı. İçinde annesine yönelik yıkıcılık eğilimi geliştiğinde değersizlik hisleri pekişiyordu. Bu bulgular, M. Klein'in görüş açısından incelediğimizde, Bayan G.'nin "depresif konum"u aşamadığını düşündürmektedir.

Fakat Bayan G.'nin depresyonunun, mevcut mazoşistik patolojisi çerçevesinde daha iyi anlaşılabilirliğini düşünüyorum. Aktarımda canlanan şekliyle Bayan G., bilinçdışı olarak, ne kadar çok acı çekiyorsa, ne kadar ağır bir depresyonu varsa o ölçüde kabul edileceği; ilgi, sevgi ve şefkat bulacağı yönünde beklentiler içindeydi. Bayan G.'nin mazoşizmi, "ahlaki (moral) mazoşizm" niteliğindeydi. Ahlaki mazoşizm kavramını tartışmaya geçmeden önce mazoşizmin nasıl tanımlandığına bakalım: Mazoşizm, "doyumun, öznenin çektiği acı ya da aşağılanmaya bağlı olduğu cinsel sapıklık" olarak tanımlanmaktadır (Laplanche ve Pontalis 1988). Freud, "Mazoşizmin Ekonomik Problemi" (1924)

adlı eserinde mazoşizmin üç türünü ayırt etmiştir: Erotojenik, kadınsı ve ahlaki. Spiegel (1958) ise ahlaki mazoşizmi şöyle tanımlamaktadır: "Doğrudan cinsel zevk içermeksizin, kişinin bilinçdışı suçluluk hissinin bir sonucu olarak kurban durumunu arayan davranışlar içinde bulunmasıdır".

Kernberg (1992), mazoşistik hastaların psikanalitik incelemelerinden yola çıkarak ahlaki mazoşizm kavramına ilişkin görüşleri geliştirmiş, depresif-mazoşistik karakter yapısını tanımlamıştır. Ona göre depresif-mazoşistik hastalar üç tipte karakter özelliği gösterirler: 1) Uzlaşmaz bir üstbenin varlığını yansıtan özellikler, 2) diğer insanlardan sevgi, destek ve kabul görmeye aşırı bağımlılığı yansıtan özellikler 3) saldırganlığın ifadesinde güçlük çekildiğini gösteren özellikler. Kernberg'e göre diğerlerinin destek, sevgi ve kabulüne aşırı bağımlılığı olan bu hastalar, sevilen ve ihtiyaç duyulan nesnelere yönelik bilinçdışı çift-değerlilik nedeniyle, onlara karşı oransız derecede bir suçluluk hissetme eğilimi duyarlar. Artmış talepkârlık, reddedilme duyguları ve diğerlerini bilinçdışı suçlu hissettirme eğilimi bir zincirleme tepkime oluşturur. Bunun sonucunda diğer insanlar tarafından gerçekten reddedildiklerinde, yakın ilişkilerde ağır sorunlar yaşayabilirler ve hatta sevgiyi yitirmekle bağlantılı bir depresyon başlayabilir. Bayan G. de benzer dinamikleri sergiliyordu ve sözkonusu zincirleme tepkime neticesinde giderek yalnızlığa sürükleniyordu.

Hastanın depresyonunda belirgin bir düzelme olmamasını, hatta bir ara daha da kötüleşmesini terapiye olumsuz tepki çerçevesinde değerlendirebiliriz. Freud (1924), patolojik düzeyde mazoşistik özellikler gösteren bazı hastalarda bilinçdışı suçluluk hissinin yoğunluğuna dikkati çekerek terapiye olumsuz tepkinin en ciddi dirençlerden biri olduğunu vurgulamıştır. Bilinçdışı suçluluk duygusunun yarattığı doyum, hastalıktan elde edilecek kazanç için güçlü bir dayanak durumuna gelmektedir.

Olgunun terapiyi bırakması da mazoşizmi bağlamında ele alınabilir. Kernberg (1992), aktarımda sadistik üstben öncüllerinin etkinleşmesinin, analist ile sadomazoşistik ilişkiler şeklinde yansıtıldığını ve en ağır terapötik tepkilere neden olduğunu belirtmiştir. Kendilik tasarımı terk edilmiş durumda, çaresiz, aciz biri olarak canlandığı dönemde Bayan G., terapisti terk eden, acımasız baba olarak algıliyordu. Terapiyi bıraktığı sırada ise bu durum tersi-

ne dönmüştü: Kendisi terk eden, acımasız konumdayken, terapist terk edilen, aciz konumdaydı. Kernberg (1992), yaygın ve tehlikeli düzeyde algılanan saldırganlığa karşı ilkel bir savunma olarak, hastanın terapisti kötü biri olarak görmeye ihtiyaç duyduğunu, fakat terapistin “kötü” olarak algılanmasının hastayı tehdit ettiğini ve ondan iyi bir şey almasına engel olduğunu vurgulamıştır.

Bayan A.’nın depresif dönemlerinde ise, Bayan G.’de rastladığımız durumun tersine, suçluluk duyguları eşlik etmiyor, dışsallaştırma eğilimi gözleniyordu (sürekli olarak annesini ya da kocasını suçluyordu). Vaka “iyi” içsel nesneyi (baba), “kötü” içsel nesneden (anne) arındırmak için bölme mekanizmasını kullanıyordu. M. Klein’a (1957) göre Bayan A.’nın, esas olarak, “paranoid-şizoid konumda kaldığını”, “depresif konum” a çok az geçebildiğini düşünebiliriz.

Bu konunun aktarımda belirginleşen yönüyle daha iyi anlaşılabilirliğini düşünüyorum: İdealleştirilmiş-erotikleştirilmiş aktarımın etkinleştiği dönemde, terapist “tümüyle iyi”ydi (baba imagosu devredeydi); oysa terapistin sadistik, hadım edici biri olarak algılandığı dönemde “tümüyle kötü”ydü (anne imagosu etkindi). Burada, Kernberg’in (1992) ifade ettiği gibi hem kısmi nesne ilişkisinin yeniden canlanması, hem de ruh içi bir çatışmanın alternatif bir biçimde devreye girmesi söz konusudur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Tura’nın (2000) belirttiği gibi, bu olguda cinsel arzular ve cinsel arzular nedeniyle aşağılanıp cezalandırılma çatışması, esas olarak söz konusu nesne ilişkilerinin birbirinin yerini almasıyla ifade edilmektedir.

Bayan A.’nın terk deneyimine ilişkin tepkileri terk depresyonunu andırmaktadır. Tura, “Günümüzde Psikoterapi” (2000) adlı çalışmasında Masterson’un terk depresyonu ile ilgili görüşlerini aktarmıştır. Masterson’a göre terk depresyonunun altı bileşeni bulunmaktadır (ruhsal kıyametin altı atılışı): Depresyon, öfke, korku ve panik, suçluluk, çaresizlik (ve edilgenlik) ve boşluk duygusu. Hastanın depresyonu, Spitz tarafından anaklitik (“yaslanma” tipi) depresyon olarak tanımlanan tabloya benzer. Hasta deneyimini, kendisi için yaşamsal önemi olan ve hayatta kalması için zorunlu olan bir şeyi kaybetmiş olma duygusuyla ifade eder. Durumunu fiziksel terimlerle, sanki bir organı kopmuş ya da oksijenden veya kandan mahrum kalmış gibi

tanımlar. Hastanın öfkesi artar ve intihar fikirleri gelişir. Öfke giderek anneye bağlanır ve anneyi öldürme fantezileri oluşur. Nitekim Bayan A.’da da kocasını (annesini) ve çocuklarını öldürme fantezileri şeklinde karşımıza çıkmaktadır ve oral saldırganlık belirgin durumdadır. Olguda anoreksi olarak beliren semptomu da bu çerçevede ele alabiliriz. K. Abrahamın da belirttiği gibi bir yandan içe alınan nesnenin (annenin) tahrip edilmesi arzusu, diğer yandan bundan duyulan korku bir arada bulunmaktadır (“uzlaşımsal oluşum” şeklinde). Korkunun ve paniğin klinik tabloya egemen olması, annenin duygusal desteğini çektiğini, bir terbiye ve disiplin tekniği olarak kullanmış olduğunu düşündürür. Böyle bir uygulama hastanın öfkesini ifade etmesini ketlemiş, boyun eğici tavırlarını güçlendirmiştir. Hastanın duyduğu suçluluk, bireyleşme, özgürleşme ve ayrılma arzuları karşısında annenin duygusal desteğini çekme tavrının içselleştirilmesinden kaynaklanır. Hasta özellikle ayrılma ve bireyleşmeye yönelik duygu, arzu ve eylemlerinden suçluluk duyar. Sınır vaka inisiyatif almakta güçlük çeker. Çatışmayla karşılaştığında çaresizlik duygusu ve edilgenlik öne çıkar. İç dünyada yaşanan boşluk duygusu ise içselleştirilmiş olumlu nesnelerin yokluğu ile ilgilidir.

Bayan A.’nın içinde bulunduğu kaotik dünyayı anlatmak için kendisini “Külkedisi” ile özdeşleştirmesi de oldukça ilginçtir. Masterson’a göre bu masalda gerçek kendiliği sergileme ile sahte kendiliğe çekilme arasında bocalayan bir çocuk sergilenmektedir. Kahramanın kendini ortaya koyması (güzelliği) annenin saldırganlığına yol açar. Bu masalda edilgenlik ve depresyon bariz bir şekilde ifade edilmiştir. Külkedisi gerçeklikle baş etmek için mücadeleye girmemekte, bir kurtarıcı sayesinde, yani onun için mücadele eden biri sayesinde mutluluğa erişmektedir (Tura 2000). Bayan A. da, ne kadar yakınsa da, kocasından (annesinden) ayrılıp bağımsızlaşmıyor, ayrı bir birey olma yolunda ilerleyemiyordu. Gerçekliğe sırtını çevirerek, kurtarıcı olarak gördüğü terapistinin (babasının) kendisini bu kaotik dünyadan uzaklaştıracağına, mutlu edeceğine inanıyordu. Düşlemlerinde mutlu olduğunu söylüyor, bozulmasını istemiyordu. Bir gün şöyle yalvarmıştı: “Ne olur düşlerimi elimden almayın!”.

Bay F., psikoterapi için başvurduğu dönemde, kimlik çatışmaları vardı ve kendilik bütünlüğü ye-

terince gelişmemişti. Jacobson (1964), kimlik deneyimi ve kimlik çatışmaları üzerinde durmuş, bu bakımdan narsisistik hastalarla depresif hastaları karşılaştırmıştır. Jacobson'a göre, ilkel narsisistik çatışmaları sonucunda kendilik saygısında kayıp yaşayan kişilerde, utanç ve aşağılanmışlık hisleri gelişir ve kimlik hisleri tehlikeli bir biçimde etkilenir. Çoğunlukla üstben çocuksu bir katılık gösterir, özerklikten yoksundur. Ahlaki sistem olgunlaşmamıştır ve fragil bir yapıdadır. Bu fragilite nedeniyle gerilemeli bir şekilde bütünlüğün bozulmasına, üstben standartlarının, ben hedeflerinin (goals), ben özdeşleşmelerinin ve nesne ilişkilerinin çözülmesi ve kimlik kaybı deneyimlerine rastlanır. Oysa depresif hastalar, ağır düzeyde çift-değerlilik ve suçluluk çatışmalarından yakınsalar ve nesne dünyasından çekilseler de kimlik hislerinde bozukluk göstermezler. Nörotik hastalarda kimlik çatışmaları cinsel kimlik sorunlarıyla sınırlıdır. Bayan G.'de ise kimlik çatışması yoktu ve kimlik duygusunda bir bozukluk gözlenmiyordu.

Bay F.'nin babasının F.'ye yönelik kendilik nesnesi işlevini yerine getirmekten uzak olduğunu görüyoruz. F., çocukluğunda idealleştireceği bir figürden yoksun kalmış, bu yöndeki narsisistik ihtiyaçlarını başka erkeklerde aramaya yönelmişti (önce kendi ağabeyi, sonra yarattığı başka ağabeyler aracılığıyla). Diğer yandan, çocukluğu döneminde, büyüklenmeci-teşhirci tutumlarına annesinden gelebilecek uygun aynalayıcı yanıtlar yetersiz kalmıştı. Bu noktada büyüklenmeci kendilik hattında da bir duraklama gelişmiş, yeterince olgunlaşmamış, kişiliğinden ayrı tutulmuştu. Dolayısıyla, Bay F.'nin dinamiklerinin kendilik psikolojisi perspektifi açısından kavranabileceğini düşünüyorum. Her iki narsisistik hatta yaşanan travmatik deneyimler neticesinde Bay F., kendini bir bütün olarak hissedemiyor; yeteneksiz, değersiz, depresif biri olarak algılıyordu. Başka bir deyişle, yüzeyde depresif kendilik belirginleşirken, daha derinde büyüklenmeci kendilik dikey (vertical) olarak bölünmüş durumda tutuluyordu.

Bay F.'nin bir yanda depresif kendilik, diğer yanda büyüklenmeci kendilik şeklinde tezahür eden yapılanmasını ise Miller'ın görüşleri çerçevesinde tartışabiliriz. Bu durum Miller'ın deyişle bir madalyonun iki yüzü gibidir. Olgunun psikoterapi sürecinde, büyüklenmeci kendiliğin

etkinleşmesi ile açığa çıkacak olan hipomanik coşkudan duyulan korkunun aşılması (direncin çözümlenmesi) ve giderek büyüklenmeci kendiliğin kişiliğe katılmasıyla kendilik bütünlüğü oluşmaya başladı. Depresif unsurlar geride kalırken, büyüklenmeci kendilik daha olgun biçimlere doğru bir değişim gösterdi. Vakanın kendilik saygısı arttı, yetenek ve becerilerini kullanabilir hale geldi.

“Narkissos” Miti

Depresyonun metapsikolojisine ilişkin bu çalışmayı “Narkissos” miti ile sonlandırabiliriz. Bilindiği gibi Narkissos miti, narsisistik bir bozukluğun trajedisidir. Narkissos, suya yansıyan, annesinin gurur duyacağı güzel yüzüne aşık olur. Nympha (su perisi) Echo bu genç adama kapılır, onun güzelliğine aşıktır. Ne var ki Narkissos onu reddeder. Narkissos'un sudaki yansıması sadece onun mükemmel tarafını gösterdiği için Narkissos'u yanıltır. Narkissos'un arka tarafı, örneğin ondan saklı durumda olan gölgesi, adeta ona ait değildir ve sudaki yansımasından ayrı tutulmaktadır. Narkissos güzel bir genç olmaktan başka bir şey istememiştir. Gerçek kendiliğini inkar etmiş, güzel bir resim olmak istemiştir. Bu, onu ya ölüme götürmüştür ya da bir çiçek (nergis) haline getirmiştir. Bu ölüm sahte kendiliğe saplanmanın sonucunda gerçekleşmiştir. Narkissos, idealleştirdiği resme aşıktır. Oysa ne büyüklenmeci, ne de depresif Narkissos gerçekte kendini sevmemez. Onun sahte kendiliğe yönelik tutkusu, sadece nesne sevgisini değil, kendini sevmesini de imkânsız kılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, duygulanımda çökkünlük, yaşamdan zevk alamama, isteksizlik, ilgisizlik, gibi yakınmalarla başvuran; nevrotik, sınır ve narsisistik kişilik özellikleri gösteren üç olgu tartışılmıştır. Olgularda dikkati çeken ortak noktanın, erken dönemde sevgi ilişkisinde yaşanan hayal kırıklığı olduğu düşünülebilir. Ya anne-babanın ölümü, terk etmesi gibi fiziksel ya da gerekli duygusal yakıtın sağlanamaması gibi emosyonel yoksunluğun etkili olduğu gözlenmektedir.

Depresif yakınmalarla gelen hastanın psikanalitik psikoterapi sürecinde yoğun düzeyde suçluluk



duyguları yaşayıp yaşamadığının belirlenmesi önemlidir. Bu durum, M. Klein'in tanımladığı "depresif konum"un aşılamadığının bir göstergesi olabilir. Klinik tabloya mazoistik patolojinin eşlik etmesi durumunda kişi, bilinçdışı suçluluk duygularının etkisiyle kendini acı çekeceği ortamlarda bulabilir, kurban durumunu arayan davranışlara sürüklenebilir.

Bazı olgularda ise depresif semptomlar bulunmakla birlikte, suçluluk duygularına daha az rastlanırken, öfke ve saldırganlık ön planda olabilmektedir. Sevilen nesne tarafından terk edilmenin sonucunda hasta adeta hayatla olan bağının koptuğunu hissetmekte ve yoğun öfke duymaktadır. Hatta sevilen nesneye ya da kişinin kendisine yönelik öldürme fantezilerine rastlanabilmektedir. Daha çok sınır kişilik örgütlenmesi olan olgularda görülen bu depresyon tipinde "terk depresyonu" hastalar, nesneden ayrılma ve bireyleşmeye yönelik arzularından dolayı suçluluk duyarlar.

Kişilik yapısında narsisistik bozukluğun bulunduğu bireylerde ise kendiliğin tamamlanmamış olması ya da kendilikte kaybin yaşanması dikkate değer bir olgudur. Bu durumda kişi, "depresif kendilik" ile "büyüklenmeci kendilik" arasında gidip gelen bir salınım içine sürüklenebilmektedir. Büyüklenmeciliğin kırıldığı durumlarda (hastalık, yaşlanma, iş kaybı gibi) ise depresyon kaçınılmaz olmaktadır.

Sonuç olarak, çocuklukta yaşanan duygusal ya da fiziksel mahiyetteki terk deneyimlerinin çift-değerli olmayan nesne ilişkilerinin kurulmasını önlediğini, çocuğun kendilik saygısının güçsüzleştiğini ve depresyona yatkınlığın geliştiğini düşünebiliriz. Depresif semptomatoloji ile karşılaşıldığında bütün bu dinamiklerin incelenmesi yol gösterici olabilir. Ayrıca aktarım tepkilerinin gelişimi ve seyrinin belirlenmesi ve üzerinde çalışılması, olgunun depresyonunun ifade ettiği özgül anlamları ortaya çıkaracaktır.

-Teşekkür

Bu çalışmanın hazırlanması için beni yüreklen-diren ve destekleyen değerli hocam Dr. Saffet Murat Tura'ya teşekkür ederim ●

Dipnotlar

- 1) Freud, "Yas ve Melankoli"de özdeşleşmeyi (identification) içe-alma (incorporation) ile "Ben ve Id"de ise içe-alma (introjection) ile eş anlamda kullanmıştır. Bugünkü bilgilerimizle içe-alma ve içe-almanın özdeşleşmenin prototipleri konumunda olduklarını görüyoruz. Burada Freud, öznenin kaybedilen nesneyle oral mahiyette özdeşleştiğini (nesneyi içe-almasını), oral döneme özgü nesne ilişkisine gerilediğini kastetmektedir. Laplanche ve Pontalis'e (1988) göre içe-alma, öznenin, fantezi düzeyinde, bir nesneyi bedeninin içine alması ve orada tutmasıdır. Nesneyi tahrip etme ve nesnenin niteliklerini kazanma gibi anlamları da vardır. İçe-alma, öznenin, fantezi düzeyinde, nesneleri ve nesnelerin niteliklerini kendi içine almasıdır. Burada gerçek beden sınırlarına bir gönderme yoktur. Örnek olarak bene, ben-ideale içe-atımdan söz edilebilir. Özdeşleşme ise öznenin, ötekinin bir niteliğini, özelliğini ya da görünümünü özümlediği; kısmen ya da tümüyle dönüşüme uğrattığı bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bir dizi özdeşleşmeler yoluyla kişilik oluşmakta ve özgülleşmektedir.
- 2) Bilindiği gibi yapısal kurama göre ruhsal yapı id, ben ve üstben olmak üzere üç düzeyden oluşmaktadır. Id kişiliğin dürtü merkezi, dürtüsel enerjinin kaynağıdır. Ben, idden gelen dürtüsel talepler ile dış dünyanın gerekleri arasındaki çatışmayı çözmeye çalışır. Benin bir başka işlevi de id ile üstben arasındaki çatışmaları çözmek, idin olduğu kadar üstbenin de taleplerini karşılamaya çalışmaktır. Üstben ebeveynin talep ve yasaklarının içselleştirilmesiyle oluşturulmuştur; ahlaki değerleri ve vicdanı temsil eder (Tura 2000).

KAYNAKLAR

- Abraham K. (1911)** "Notes on the Psycho-Analytical Investigation and Treatment of Manic-Depressive Insanity and Allied Conditions", *Essential Papers on Depression*, ed. J.C. Coyne, New York Uni. Press, 1985.
- Bemporad, J.R. (1988)**, "Psychodynamic Models of Depression and Mania", *Depression and Mania*, ed. A. Georgotas ve R. Cancro, Elsevier Publishers, New York.
- Fenichel O. (1945)**, *Nevrozların Psikanalitik Teorisi*, çev. S. Tuncer, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir, 1974.
- Freud, S. (1917)**, "Mourning and Melancholia", *The Penguin Freud Library*, Vol. II, Penguin Books, London.
- Freud, S. (1923)**, "Ben ve Id", *Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve Id*, çev. Ali Babaoğlu, ed. S.M. Tura, Metis, 2001.
- Freud, S. (1924)**, "The Economic Problem Of Masochism", *The Penguin Freud Library*, Vol. II, Penguin Books, London.
- Gabbard, G.O. (1990)**, *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*, APP, Washington, DC.
- Jacobson, E. (1964)**, *The Self and The Object World*, Int. Uni. Press, New York.
- Kernberg, O. (1992)**, *Sapıklıklarda ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık*, çev. B. Büyükkal, ed. S.M. Tura, Metis, 1996.
- Klein, M. (1957)**, *Haset ve Şükran*, çev. O. Koçak ve Y. Erten, ed. S.M. Tura, Metis, 1999.
- Kohut, H. (1971)**, *Kendiliğin Çözülmesi*, çev. C. Arbaçoğlu, B. Büyükkal, C. İşcan, ed. S.M. Tura, Metis, 1998.
- Kohut, H. (1984)**, *How Does Analysis Cure?*, Uni. Chicago Press, Chicago and London.
- Laplanche, J. ve Pontalis, J.B. (1988)**, *The Language of Psychoanalysis*, Karnac Books, London.
- Miller, A. (1979)**, "Depression and Grandiosity as Related Forms of Narcissistic Disturbances", *Essential Papers on Narcissism*, ed. A.P. Morrison, New York Uni. Press, 1986.
- Spiegel, L.A. (1958)**, "Moral Masochism", *Psychoanal Q*, 27:38, s.209-232.
- Tura, S.M. (1999)**, "Editörün Önsözü" başlıklı yazı, *Haset ve Şükran* içinde.
- Tura, S.M. (2000)**, *Günümüzde Psikoterapi*, Metis Yayınları.
- Volkan, V.D. ve Çevik, A. (1993)**, "Depresyonun Psikodinamik Etiyolojisi", *Depresyon Monografileri Serisi 3*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara.

Anlamanın İlk Anı

Ali Rıza Tura

Daha önceki bir yazımda (Defter 45.sayısı) metonimi ile yoğunlaştırma mekanizmasının benzerliklerini öne çıkarmış, bunu gerçekleştirmek için de metonimi bir edebiyat tekniği olmaktan çıkaracak, bir düşünme/anlama edimi olarak ele alınabilecek bir kavrama dönüştürmeyi önermiştim. Burada yorumsama (hermöneitik) ile birlikte düşünülebilecek olan bu düşünme biçimini” metonimik anlama” kavramıyla karşılamaya çalıştım. Kısaca şöyle özetleyebilirim bu kavramı: Metonimi, bir şeyi onun bir parçası ya da kısmi bir niteliği ile temsil etmekse, ya da bir nedeni onun sonucuyla temsil etmekse, metonimik anlama sürecinde zihin aynı işlemi bu sefer tersinden katediyor olmalıdır. Bu durumda “yorumsamacı döngü” adı verilen anlama süreci de parçadan bütüne ve bütünden parçaya gelgitlerle dokunmuş olduğuna göre “metonimik anlama”, anlama dediğimiz genel yorumsama sürecinin özünü ifade eden prototiptir. Bu yazıda kaldığım yerden sürdüreceğim aynı izleği; yani geriye doğru, anlamanın ilk anına kadar.

Önce örnekleyelim: “al şu şımarığı parka götür!” cümlesindeki şımarık sözcüğü, bir yandan bir sıfat olmaktan çıkıp zamir haline gelirken aynı zamanda, kısmi bir niteliği de şımarıklık olan kişiyi, yani parçası olduğu bir bütünü, onun yerine geçerek temsil etmektedir. Keza bir ortaöğrenim öğrencisinin “yaşasın gökten tatil yağıyor” cümlesinin metonimik karakteri, tatile neden olabilecek olan bir olayın, yani kar yağmasının yerine bu olayın olası sonucunu geçirerek, bu olayı (kar yağmasını) cümleden düşürüp yerine tatil sözcüğünü geçirmesinde yatmaktadır. Bunların yanı sıra iki ayrı olgu da tek ve ortak niteliklerinde birleştirilip temsil edilebilir: “Şu sıcak yaz akşamlarında artık ufuk iyice kızıllaşmakta” türünden bir cümlede bir yandan

gerçekten atmosferde kızıl renklerin hakim hale geldiğini söylerken alegorik olarak başka bir şey de söylemiş olabiliriz: Yani bir yandan da komünizmin metonimik ifadesi olarak kızılılığı, komünist bir geleceğin yakınlaştığını belirtmek için kullanmış olabiliriz (iyimserliğin sonu yok).

Bu örnek cümleleri anlamaya çalışırken yaptığımız şeydir “metonimik anlama” süreci dediğim şey: Elimizdeki kısmi bir niteliği, belleğimizi devreye sokup hayal gücümüzde parçası olduğu, ya da olabileceği bir bütüne ilişkilendirmek; kısaca izden bütünsel varlığa, belirtiden nedene, parçadan bütüne bellek ve hayal gücümüzle ulaşmak. Bir metnin (semantik olarak bir eksik, bir cüzün) yorumsamacı okunması da aynı anlama edimidir sonuç olarak: Metnin parçası olduğu ama eksik derin bütünsel anlamı, bu kısmi materyalden, yorumlayarak çıkarmak. Hatta Kant’ın üçüncü eleştirisinde yer alan ve estetik kuramının dayandığı yargı gücünün reflektif düşünce kavramı da bu anlama yöntemiyle örtüşür: Tikeli a priori verili olan tümelin altına yerleştirmenin tam tersi olarak, verili olan tikel anlamamızı sağlayacak bir tümeli hayal gücünde tasarlamak ve başkalarının da kabul edebileceği biçimde nesnel olarak sunmak edimidir bu.

Dahası dilsel olanı anlamak da bir metonimik anlama değil midir? ‘Masa’ ses imgesinin masaya ilişkin tüm zihinsel çağrışımlar kümesinin bir parçası olması, dilsel anlamanın metonimik karakterine işaret etmiş olmuyor mu? Gelişimde dilsel olan temsil ettiği dünyayla birlikte bir bütün olarak işlenir zihnimize. O halde dilsel olanda biz, dille birlikte bir bütün olan dünyanın yalnızca ses imgelerinden oluşan metonimileriyle karşılaşarak anlamaz mıyız dünyanın halini? Konuşma ediminde dünyanın dönüşümlerini, onunla birlikte hareket eden metonimik parçası dilselin dönüşümlerinden anla-

maz mıyız? O halde bizzat dil, insanlaştırılmış dünyanın metonimisi olarak düşünülemez mi? Ve biz dilsel bir şeyi anladığımızda bir metonimik parçadan kalkarak bütünü anlamış olmuyor muyuz?

Klasik psikanalizdeyse bir birincil süreç mekanizması olarak yoğunlaştırma, bilinçdışı bir dürtüsel itkinin, zihindeki asıl temsilcisinden, bu temsilcinin bir kısmı niteliğine doğru kaydırılmasını, böylece yanılsamalı biçimde tatminini gerçekleştirme işlevi taşır. Yani bir bütünün (zihinsel temsilci) anlaşılmayacak hale getirilmiş bir kısmı ya da özettir aslında. Bilindiği gibi klasik kuramda rüya süreci de birincil süreçte arzu tatmini olarak formüle edilirken, gizli rüya düşüncelerinin açık rüya içeriklerine, esas olarak da görsel imgelere dönüştürülmesinde yoğunlaştırma ve yerdeğiştirme temel bir rol oynar. Örneğin gizli rüya düşüncesinde libidinal ya da saldırgan itkilerin hedefi olan ama sansür mekanizması tarafından açık rüya içeriğine alınamayacak olan bir kişi, rüyada ona özgü kısmi bir niteliğiyle temsil edilebilir. Gerçek hayatta “başınızın üzerinde yeri olan” ve sürekli siyah bir bereyle dolaşan birine duyduğumuz bilinçdışı öfke, başımızdaki siyah berenin (bu kişinin bir özelliği, yoğunlaşmış temsilcisi) denize uçup kaybolması sahnesiyle tatmin edilebilir rüyada. Böylece bir yandan bilinçdışı arzu tatmini sağlanırken diğer yandan rüyada bu kişi tanınmayacak biçimde temsil edilmiş olur. Ya da gizli rüya düşüncesinde yer alan, arzulanan, ama sansüre takılan bir olay, açık rüya içerisinde olası sonucuyla temsil edilir. Örneğin bir kişiyle, sansüre takılan cinsel ilişki arzusu açık rüya içeriğinde nedensiz bir hamilelik olarak görülebilir. Bu imgesel hamilelik metonimik bir ifadesidir arzunun. Gökten tatil yağmıştır.

Peki insani anlamının prototipi olarak metonimik anlamının ilk anı ne olsa gerek, psikanalitik kuramda?

Demek ki erken dönemlere bakacağız, çok erken anne-çocuk ilişkisine.

Matapsikolojinin Sorunları

Belki bir klinisyen olmadığım için bana düşmez, hatta yadırganabilir herhalde. Ama insani anlamının, belki estetik anlamının ilk anının da metonimik bir an oluşturduğunu ikna edici bir şekilde gösterebilmek için psikanalitik matapsikolojiyi tartışarak başlamak zorundayım. Anlamın ilk anıyla

kastettiğimi öncelikleri bakımından ifade etmek için de kavramsal ve mantıki tutarlılık bakımından metapsikolojiye kimi sorular yönelterek ve sonra yanıtlamaya çalışarak girişeceğim işe.

Freud’un Psikanaliz kuramını geliştirirken iki ayrı kavramsal yapı oluşturduğu bilinir. Birincisi, 1920’li yılların başlarına kadar bağlı kalacağı ve günümüzde kısaca birinci topik olarak anılan kavramsal dönemidir. Dayandığı dürtü kuramı dalgalanmalar ve farklı tanım ve sınıflamalar geçirse de esas olarak libido ağırlıklı olan bu kuramın temel kavramlarını bilinçdışı, önbilinç, bilinç kavramları oluşturur. Bu kavramsal dizgede birincil süreç, haz ilkesi çerçevesinde libidinal dürtülerin anında yanılsamalı biçimde tatmininin sağlandığı bilinçdışı bir süreçtir. Birincil sürecin bu yanılsamalı tatmin işlevini başlıca iki mekanizma sağlar: daha önce de sözünü ettiğim iki mekanizma; yoğunlaştırma ve yer değiştirme yani. Rüya kuramında gizli rüya düşüncelerinin açık rüya içeriğine dönüştürülmesinde de, simgeleştirmenin yanı sıra gene bu iki mekanizma yer alır. Şu halde birinci topikte, birincil süreç, bilinçdışının tümüyle örtüşür: haz ilkesi çerçevesinde bilinçdışı arzu giderimi birincil sürecin yukarıda andığım mekanizmalarıyla sağlanırken bunun karşısı ikincil süreç, gerçeklik ilkesine dayanır: ben, bastırma mekanizmasıyla önbilinç gelen dürtüsel itkilerin birincil süreci aşmasını engellerken bunların gerçeklik ilkesine uygun biçimde dönüştürülmesini sağlar (bilinçdışına bastırır, erteler, yansıtlar, yüceltme sürecinden geçirir vb.)

İkinci kavramsal dönemin başlangıcı 1920’de yayımlanan Haz İlkesinin Ötesinde adlı metne kadar geri götürülebilir. Bu metinde ilk kez cinsel kökenli libidonun yanısıra bir başka dürtü yer alır: Freud’un Antik Dönem mitolojisindeki ölüm tanrısı Thanatos’un adını verdiği ve saldırgan itkilerin kökeninde yer aldığını söylediği ölüm dürtüsüdür bu. İkinci kavramsal yapının (id, ben ve üstben’i kapsayan yapının) oluşturulması için ilk ve zorunlu adımdır saldırgan dürtüleri ileri sürmek. Çünkü ilk kavramsal örneklerini göreceğimiz “Grup Psikolojisi” ve “Ego ve İd” adlı metinlerde üstben kavramının oluşturulmasıyla ölüm/saldırganlık dürtüsü arasında temel bir ilişki vardır. Freud’un dolaysızca psikanalizi konu edinen son önemli yapıtlarından biri olan “Yeni Giriş Dersleri”nde iyice yerleşecek olan bu kuramda, yani ikinci topikte bilinçdi-

şı alan id'in tümünü ve üstbenin bir bölümünü kapsar. Hatta ben'in bilinçdışı yönlerine dair de kimi cümleler bulunabilir bu çalışmada. Bilindiği gibi ben'in bir bölümünün de bilinçdışı alana açık seçik biçimde dahil edilmesi Freud'un ölümünden sonra kızı Anna Freud'un ünlü katkısıyla gerçekleşir: id, üstben ve gerçeklik karşısında yaşamsal uyumu sağlamakla yükümlü olan ben'in bu üçlü karşısında kullandığı savunma mekanizmaları da bilinçdışı alanın bir parçasını oluşturur.

Bu durumda ilk soru şöyle formüle edilebilir: Birinci topikten ikinci topiğe geçişte bilinçdışı alanın bu yeni tanımlanması sonucunda, birinci topikte bilinçdışı alanın tümüyle örtüşen birincil süreç ve bu sürecin mekanizmalarını (özellikle yer değiştirme ve yoğunlaştırmayı) ikinci topikte de bilinçdışı alanın bütünüyle örtüştürmek gerekir mi?

Selcuk Budak, Psikoloji Sözlüğü'nde birincil süreci sadece id'le sınırlı bir alana yerleştirir.

Düz bir Freud okuması bakımından belki bu konuda Budak'ın yerleştirmesi doğru gibi görünebilir; çünkü üç katlı bir bina gibi id, ben'nin altında üstben ise ben'in üstündedir Freud'un metinlerinde. Üstelik gelişimin kronolojik evrelerinde sırasıyla birbirlerinden türer bu üçlü. Dolayısıyla birincil süreç düşünce biçimlerini ve mekanizmalarını ilk katta, yani id'e yerleştirmekte bir sakınca yokmuş gibi görünebilir..Ama Klein-Winnicott-Kernberg hatında bir okuma, üstben'in bir bölümünü çocukluğun çok erken dönemlerinden başlayarak id'le dolaysızca ilişkilendirdiğinde durum farklılaşır. Bu okumaya göre bu iki topiğin bir şema olarak üst üste konması, yani id'de yer alan saldırganlık ve libido kökenli itkiler ve bunlardan kaynaklanan düşüncelerin psişik aygıtın bilinçdışı alanında temsili, sadistik üstben öncülünün ya da ben idealinin bazı bölümlerinin psişik aygıtın bilinçdışı alanında yer alışı ve son olarak hem bu ikisi hem de id'in talepleriyle gerçekliğin gereklerini uzlaştırma mücadelesinde ben'in başlıca silahları olan savunma mekanizmalarının bilinçdışı karakteri, bilinçdışı kavramının kendisinin homojenliğini olduğu kadar birincil süreç-bilinçdışı alan ilişkisini yeniden düşünmemizi gerekli kılar.

Klein'den Kernberg'e uzatılabilecek bir hat üzerinde, eğer üstben öncülleri arasında olduğu kadar savunma mekanizmaları arasında da bir "ilkellik/gelişmişlik" ikililiği oluşturuluyorsa; yani daha açık bir

ifadeyle ben idealinin birincil narsisizmin ürünü olan bilinçdışı bölümünü, erken bebeksi saldırganlık döneminin ürünü olan sadistik üstben öncülü karşısında hem gelişimsel/kronolojik hem de patolojik olarak daha gelişkin bir statüde ele alınıyorsa; gene aynı biçimde bastırma ve ona yardımcı savunma mekanizmalarıyla bölme ve ona yardımcı olan savunma mekanizmaları arasında bir "gelişmişlik/ilkellik" hiyerarşisi oluşturuyorsa birincil süreç kavramı da bu ikililikten payını almayacak mıdır?

Kısaca şunu demek istiyorum; hem erişkinlikteki eşzamanlı hem de gelişimdeki artzamanlı yapılanmaları bakımından sadece id'in değil, ben ve üstbenin de kimi özellikleri bilinçdışı birincil süreç düşüncesinin yer değiştirme ve yoğunlaştırma düzeneekleriyle alakalı olsa gerek.

Bu tespit önemli; çünkü bu yazı söz konusu birincil süreç mekanizmalarını sanat ve estetik kategoriler olarak metonimiye metafor ile bağlantılı olarak ele alırken insanın ilk anlama anının tam da estetik karakterini vurgulamaya çalışıyor. Eğer anlama bilinçli ben'e aitse tam da ben'in doğum anı olmalı ilk anlama deneyimi. İnsan olarak insan metonimiye; yani sanatla doğar.

Haz ilkesinin ötesi:

Haz Kavramının Genelleştirilmesi

Tezimizi savunma yolundaki ilk tespitimizi belelemeye çalışalım biraz. Bilindiği gibi birincil süreci ikincil olandan ayırdeden temel ilke haz ilkesidir otantik Freud'çu psikanalizde. Bu ilkeye göre çalışan psişik aygıt dürtü kaynaklı itkilerin anında, zaman ve mekan kısıtlarını tanımadan tatminini hedefler. Birincil sürece ilişkin yukarıda andığım mekanizmalar da id alanında bu itkilerin bilinçdışı, yanılsamalı, sanal tatminini sağlama işlevini görürler. Dolayısıyla metapsikolojinin kavramsal tutarlılığını sağlamak için yukarıdaki tespitin; yani birincil süreç düşüncesinin sadece id'in değil ben ve üstben'in kimi özelliklerini de karşıladığı tespitini tutarlı bir biçimde gösterebilmek için tüm bilinçdışı zihinsel işleyişlerin haz ilkesi ile ilişkisini de göstermek gerekir öncelikle.

Bu durumda sorunu bir ölçüde, topik(ler) kuramından dürtü(ler) kuramına kaydırmakta olduğumuz farkındayız. Yaşamda kalmayı ve kültür oluşturmayı başaran tek insansı tür olarak homo sapiens'i diğer hayvanlardan hatta yüksek primatlar-

dan bile ayırdeden, homo sapiens'in hem ontogenetik hem de filogenetik olarak varolmasını sağlayan temel içgüdülerin; yani saldırganlık ve cinselliğin dürtü niteliği kazanmış olmasıdır; yani bilinçdışında yanılmalı olarak anında tatmin edilebilir, ertelenebilir, bastırılabilir, dönüştürülebilir, yansızlaştırılabilir vb. bir niteliksel dönüşümden geçmiş olması. İçgüdü ile dürtü arasındaki bu fark yalnızca insan bireyinin psikanalitik olarak anlaşılmasının değil, Freud'un uygarlık hakkındaki psikanalitik hipotezlerinin de en temel yapı taşıdır.

Bu çerçeveden bakınca bilinçdışı arzu tatminini haz ilkesinin bir parçası olarak düşündüğümüzde karşımıza çıkan sorunun, tümüyle aşılmaya da bir bakıma biraz daha yumuşatılması ve böylece yazının ileriki bölümleri bakımından bir engel olmaktan çıkarılması tümüyle imkansız görünmüyor. Libido ve ben dürtüleri merkezli birinci dürtü kuramından libidinal ve saldırgan ikinci ikili dürtü kuramına geçiş, saldırganlık kökenli dürtüsel itkilerin bilinçdışı tatmini sorununu ortaya çıkarmakla kalmaz, "haz" ve "tatmin" kavramlarının tanımlarının kimi yönlerinin öne çıkarılmasına da yol açar. Haz ve tatmin psikişik aygıtta dürtüsel itki kaynaklı bir gerilimin gerçek ya da yanılmalı (bilinçdışı) olarak giderilmesi, bir homeosistis durumuna geri dönüş olarak, yani aslında negatif, uyaransız olma haline dönüş, nirvanaya ulaşma olarak tanımlanır klasik kuramda. Hal böyle olduğunda saldırganlık kökenli bir itkinin, bir enerji geriliminin de bilinçdışı alanda yanılmalı (yani yoğunlaştırma ve yerdeğiştirme mekanizmaları sayesinde), gerçek temsilcisinden saptırılmış olarak tatmini haz ilkesi çerçevesinde düşünülebilir. Freud'dun kendisi de Yeni Giriş Dersleri'nde, Rüyaların Yorumu'nun ilk basısından bu yana yeterince ikna edici bir biçimde açıklayamadığı rüyanın kbusa dönüşmesi konusunda bu yaklaşıma dair kimi ibarelerde bulunur. Bu ibarelerden hareketle bugün psikanaliz kuramlarında genel kabul gören eğilim, kabusları rüya sürecinde sadistik üstben öncülünün saldırganlık kökenli cezalandırma arzusunun yanılmalı (yoğunlaştırma ve yerdeğiştirme mekanizmalarını kullanarak) tatmini olarak ele alma, yani rüya çalışmasında id kökenli arzu tatmini karşısında üstben kökenli arzu tatmininin galebe çalması olarak formüle etme eğilimindedir. Bu meyanda tespitimizi destekler görünen başka bir dayanak da analitik psiko-

patolojiden gelecektir; klasik kurama göre majör depresyon (melankoli) bir yönüyle sadistik ve cezalandırıcı üstbenin ben üzerindeki bilinçdışı arzu tatmini olarak formüle edilir.

Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde ve psikanalitik kavramsal tutarlılık adına haz ilkesi artık salt id'le ve salt libidoyla sınırlı olarak düşünülebileceğimiz bir ilke olmaktan çıkarılabilir ve ikinci topiğin diğer bilinçdışı alanlarına yayılabilecek ve saldırgan dürtü bileşkelerini de içerecek bir çerçevede genişletilebilir. Bu ise birincil sürecin kendisini yalnızca id'le sınırlı olarak değil ikinci topiğin bütün bilinçdışı alanını kapsayan bir süreç olarak düşünmemiz gerektiğine dair tespitimize bir karine oluşturabilir.

Böylece tezimizi ikna edici bir şekilde savunma yolunda önümüze çıkabilecek bir güçlüğü daha işin başında ortadan kaldırdığımızı düşünebiliriz. Bilinçdışı bir mekanizma olarak yoğunlaştırmanın, ya da metoniminin ben'in bilinçdışı işleyişinde etikili olmadığı söylenerek tezimiz kolayca çürütülemezdir artık. Psikanalitik kavramsal tutarlılığı sağlamak için ben'in bilindışı işlevlerinde birincil süreç düşüncesinin etkili olduğunu kabul etmemiz gerektiğini gösterek aştık bu güçlüğü.

"Gerçek bütündür" (Hegel): Bütün İlk Gerçektir.

Ben'in metonimik-estetik doğumuna ilişkin "ilk anlama anı" savı nesne ilişkileri kuramına da başvuracaktır zorunlu olarak.

Tezimizi temellendirmek bakımından nesne ilişkileri kuramına girişimize de bir tespitle başlayalım; ölüm dürtüsünün önce bebeğin kendine yönelik olması, dışa atma, yansıtma ve yansıtımlı özdeşleşme süreçlerinin tetikleyicisi ve dolayısıyla erken, bebeden üstben oluşumunun hazırlayıcısı olması bakımından Klein'ci kuramın zorunlu bir ön kabulüdür.

Bu kısa kayıttan sonra devam edelim. Klein ve Winnicott'un ayrı bağlamlarda da olsa kısmi nesne, yani annenin memesiyle annenin bütünsel varlığının algılanmasına geçiş sürecine özel bir önem tanıdıklarını biliyoruz. Winnicott, Klein'in kimi karanlık, belirsizlik taşıyan kuramsal önerilerine, örneğin doğuştan gelen bedene ilişkin imgesel bilgiler tezine katılmamakla birlikte erken dönem bebeden süreçte kısmi nesnenin bebek tarafından algılanma sürecinde Klein'a başvurur sık sık.

Bebeğin anneye kendini tek bir varlık olarak deneyimlediği, zaman ve mekan algılarının oluşmadığı ilk sembiyotik dönemden sonra, bir yandan bebeğin nörolojik/duyusal gelişiminin, bir yandan da anneden ayrılma frustasyonlarının deneyimsel sonucu olarak, kısmi nesne ile kendisi arasındaki farklılığın sezilmesi bebek için ilk bütünleştirici psikik çabaların ortaya çıkmasının nedenidir bu kurama göre: Burada anılmayacak bir dizi içe atma, dışa yansıtma, yansıtılmalı özdeşleşme vb. işlemlerinin sonucu olarak kısmi nesneyle annenin bütünsel bedeninin birleştirilmesi; annenin yokluğunda “kötü anne” olarak deneyimlenen ve saldırganlığın yansıtıldığı imgeyle, annenin besleyici, şefkatli varlığı sırasında deneyimlenen “iyi anne”nin birleştirilmesi; gene bu süreçlere denk düşen, iyi ve kötü kendilik imgelerinin bütünleştirilmesi; bebeğin bedensel (hem motor hem de sansoryal) deneyimlerinin tek bir bedensel sürekliliğin bütünselliği içinde anlaşılması, kısaca kısmi olanın (olanların) bir bütünün parçası olarak anlaşılması... Bu, insanın *ilk anlama anı*, *ilk anlama tarzıdır*. Öyleyse, bir birincil narsisizm döneminden bahsedeceksek eğer, bunu Lacan’ın ayna evresiyle başlatmak nesne ilişkileri kuramı bakımından da daha tutarlı olacaktır. Gene, şu halde, yukarıda “metonimik anlama” olarak ifade ettiğim anlama biçimlerinin atasıdır bu ilk anlama anı : Kısmi olanın, bellekteki izlerin birleştirilmesiyle hayal gücünde bir bütünün parçası olarak tasarılanmasıdır.

Ben’in kendi içinde ilk sınırlarının oluşmasıyla başlayan bilinç/bilinçdışı, ikincil süreç/birincil süreç yanılmasında bilinç/ikincil süreç tarafında bu metonimik düşünme/anlama tarzı yer alırken öteki tarafta, yani bilinçdışı/birincil süreç tarafında ise, bu düşünce tarzının tersten işleyişi, yani yoğunlaştırma kalacaktır. Yani hala bütünün yerine onun bir kısmını, nedenin yerine sonucu geçirme. Bu, *anlamama*, anlaşılma kılma mekanizmasının ilki olacaktır:

Kısmi nesne döneminin hem kalıntısı hem de mirasçısıdır yoğunlaştırma. Şu halde daha belirgin bir ifadeyle birincil süreç mekanizmaları arasında yoğunlaştırmayı, yer değiştirmeye göre daha “ilkel” ve eski bir dönemin mirasçısı olarak düşünmek mümkündür. Nitekim tezimizi desteklemek için Kernberg’in tezlerinden de yoğunlaştırmanın, bilinçdışının tarihinde sadistik üstben öncülü ile bölme ve yardımcı savunma mekanizmalarıyla çağ-

daş olduğu da sonucunu da çıkarabiliriz rahatça. Hatta gene aynı kaynağa bakarak erken çocukluk döneminin temel savunma mekanizması olarak bölmeyi, yardımcı savunma mekanizması olarak yadsımayla birlikte, bütünü bir yanıyla , bir (ya iyi ya kötü) kısmıyla görme olarak düşündüğümüzde, bunların sadece yoğunlaştırmayla çağdaş değil aynı zamanda akraba olduklarına dair bir ip ucu bile bulabiliriz. Başka bir yazının konusu olsun.

“Benim Güzel Yavrum”

Metonimik anlamanın ilk anı neden ilk estetik tecrübedir aynı zamanda?

Freud’da narsisistik dönem, oterotizmin son halkası olan fallik dönemle, yani erotik/libidinal dürtülerin yaklaşık 2,5 -3 yaşındaki çocuğun cinsel organında yoğunlaştığı ve bütünleştiği dönemle örtüşür. Freud’un narsisizm ile ilk uğraştığı yıllarda, temel belirtisi kişinin kendi bedenini sevmesi ve ayna karşısında izlemesine eşlik eden mastürbasyon edimi olarak belirlenen bir cinsel sapkınlık olarak görülen narsisizmin, birincil, çocuksu kökenini bu son oterotik evrede saptamak akla uygun görünür.

Ama nesne ilişkileri kuramı çerçevesinde dürtüyü “hazdan çok ilişki arayan” bir yönelim olarak düşünersek ve bir yandan da Lacan’ın psikanalitik kurama erken dönem katkısı olarak ayna evresi kavramını elimizin altında tutarsak, ilk narsisistik deneyimlerin çok daha erken bir bebeklik sürecine çekilebileceği düşünülebilir.

Bebeğin kendini ve annesini ben ve beden sınırları ayrı iki bütünlük olarak algılamaya başladığı dönem, annenin (daha doğrusu “yeterince iyi anne”nin), yüzündeki şefkatli, güven verici gülümseyişi ve bakışlarıyla, bebeğin artık farkına vardığı kendisini onayladığı, biricik olarak hissettirdiği dönemdir aynı zamanda: “Benim güzel yavrum”. Bu onaydan mahrum kalma, Andree Green’in “ölümün narsisizmi” kavramıyla açıkladığı durumdur. Ama aynı zamanda Masterson’un “sahte kendilik”, Anna Freud’un bir savunma mekanizması olarak “altırizm” (özgecilik) kavramlarıyla da düşünülebilecek bir yoksunluğa işaret eder: Bebek annenin ilgisini kazanabilmek, kendini onaylayacak şefkatini elde edebilmek için kendisi anneye yönelik bir ayna işlevi görmeye zorlanacaktır.

Şu halde, daha sonra kültürel/estetik bir kategori olarak bilinçli benin tüm yaşamsal etkinliklerin-

de yer alacak bir beğeni ölçütü olarak güzellik, annenin narsistik ayna işlevi gördüğü yüzünden yansıyan, bu metonimik imgesel yansımadan dolaşımlanan erken kendini tanıma, nesne ilişkisinin bütününde annenin güler yüzünün metonimik bir parçası olduğu kendi bütünlüğünün farkına varma sürecine eşlik eden duygusal coşkunun (Lacan'ın ayna evresinin) mirasçısı olacaktır. Bir kadının yüzünde Hegel'in saydığı bütün estetik ölçütler bulunur, uyum, süreklilik, bütünlük, simetri....Öte yandan bu dönem, ben ile ben idealinin henüz ayrışmadığı, daha doğrusu ben'in, ben ideali olarak kurulduğu dönemdir. Bu anlamda ben idealini ben'den türeyen bir üstben öncülü olarak düşünebileceğimiz gibi tersi de düşünülebilir: Ben, ilk ben ideali deneyimlerinden geriye kalandır aynı zamanda.

Bu belirlemeler ışığında Narkissos mitine yeniden bakabiliriz. Narkissos, bir ayna işlevi gören sudaki imgesine mi aşık olmuştur, otoerotik bir aşk mı söz konusudur, gerçekten? Yoksa bu su/ayna, bize karnının içindeki suda yaşam veren, kendimizi bize güzel hissettiren annenin şefkatli bakışları, gülümseyen yüzü müdür? (yaşam, "yaş"tan gelir Türkçe'de, tıpkı suyla yaşam bulan yaprakların rengi olan yeşilin, aslında yaşıldan gelmesi gibi). Narkissos güzel bir adam olduğu için mi bu ayna anneden yansıyan imgesine tutulmuştur yoksa anneden yansıyan bu kendi bütünlük bu imgesinin farkına varılmasına eşlik eden coşku mu sonradan güzellik kavramıyla ifade edeceğimiz şeyin ilk deneyimi olmuştur? Bize kendimizi güzel hissettiren anneye duyduğumuz ihtiyacı, başka bir deyişle birincil narsisizmimizi geride bırakamaz, Eko'ların sesini duyamazsak, içinde hayat bulduğumuz suda boğulup öleceğimizi anlatan bir mit olarak da dinlenebilir Narkisos miti; sadece ben ile ben idealinin ayrışmasını salık veren bir mit olarak değil, aynı zamanda bir erken ensest miti olarak.

Metafor, Yerdeğiştirme Ve Bastırma

Diğer birincil süreç mekanizması olarak yerdeğiştirmenin koşulu bu iki bütünlüğün, ben ile annenin zihinde ayrışmasıdır. Ancak metonimik anlamının gerçekleştirdiği bu ayrışmadan sonra annenin yerini alacak bir nesneye duyulan ihtiyaç ortaya çıkar. Şu halde geçiş nesnesi ilk metaforik yerdeğiştirme deneyimidir bebek için: Anneye benzer, onu çağrıştırır nitelikler taşıyan bir nesne (örneğin onun

sıcaklığını, yumuşaklığını çağrıştıran bir battaniye) annenin yokluğunda onu temsil edecek, bebeğin bu yokluğa tahammül gösterebilmesini sağlayacaktır.

Metafor bastırmanın aracıdır. Lacan'a göre her metafor ardında metonimik bir artık bıraktığından arzu tatmin edilemez zaten: bir şeyin metaforik olarak yerini alan şey bu şeyin en az bir kısmı özeliğini temsil etmediği için bu şeyin kendisi değildir ve arzu, ilk doyum nesnesi olan bu şeyin bizzat kendisini istediğinden metaforik ikameleriyle değil metonimik artığıyla ilişkilendir.

Bir arkadaşımın kızının yaklaşık 2,5 yaşındayken söylediği bir cümle bir *düşünme ve açıklama tarzı* olarak metaforun erken dönemdeki bir örneğini oluşturabilir: "Bak anne kedi emekliyor". Kuşkusuz çocuk için bir metafor değildir bu. Bir bilgidir - "bir zamanlar ben de emekliyordum" - hareketle ilk kez farkına vardığı bir durumu - "kedi bütün ayaklarıyla ilerliyor" - anlama ve açıklama çabasıdır. İnsan yavrusunun emeklemesiyle kedinin dört ayağıyla yürümesi, yani iki ayrı olgu, iki ayrı bütünlük arasındaki benzerlik zihninde emeklemenin yürümenin yerine geçmesini sağlamıştır. Bu örnek, atropomorfik düşüncenin de ilk çocuksu örneklerinden birini oluşturur. Ama aynı zamanda bir bilgi alanına dair bir sorunu bir başka bilgi alanının kavramsal donanımıyla çözümlemekte, bir sorunu disiplinler arası alandan hareketle açıklamakta da ikincil düşünce çerçevesinde bu *ilk açıklama* çabasına benzer bir şeyler buluruz. Ama her açıklamada metonimik bir artık kalacak, hiçbir açıklama nihai açıklama olarak tatmin etmeyecektir insanı.

Freud'un birincil süreç mekanizması olarak bilinçdışı yerdeğiştirmeye verdiği örnekler metafor kavramıyla örtüşür. Giriş Dersleri'nde sunduğu obsesif kompulsif bir hastasının semptomu tipik bir yerdeğiştirme örneğidir. Kadın saçma olduğunu bildiği halde kendine engel olamayarak yemek masasının önünde durup hizmetçisini her gün defalarca nedensiz yere masanın önüne çağırılmaktadır. Masanın üzerindeki örtüde bir leke vardır. Analizin bir aşamasında gerdek gecesiyle ilgili olarak hatırlanan bir anı bu belirtinin kökenini ortaya çıkarmaktadır: Bu gece kocası, kadının bekaretine son verecek cinsel birleşmeyi kendi odasından çıkıp eşinin odasına defalarca gelmesine rağmen gerçekleştirilememiş, sonuçta ertesi gün dedikoducu hizmetçinin durumu anlamaması için çarşafa kırmızı mürekkep

dökmeye karar vermişlerdir. Ama bu kez de mürekkep çok fazla dökülmüştür. Bu olguda semptomu oluşturan bilinçdışı bir yer değiştirmedir: Evliliğin başlıca iki mekanından biri olan yatağın yerine masa, çarşafın yerine masa örtüsü, mürekkep lekesinin yerine de örtünün üzerindeki leke geçmiştir. Bu bilinçdışı yer değiştirme sonucunda kadın ilk gecenin utancından kurtulma arzusunu yanılsamalı biçimde gidermeye çalışmaktadır hizmetçi karşısında: “işte çarşaf, işte kan lekesi.” Bu yer değiştirme bilinçdışına bastıran bir tür metafor olarak görülebilir. Evliliğin iki temel öğesinden biri olan açlığın giderildiği sofraya, diğerinin, yani “cinsel açlığın” giderildiği yatağın metaforu haline gelmiştir. Tıpkı cinsel açlık ifadesinin kendisinin de bir metafor olması gibi. Ama obsesif-kompulsifin sürekli tekrarladığına göre türlü tatmin olmayan arzusu metoforun ardında bıraktığı metonimik artışın, yani bilinçdışı arzusunun asla tatmin edilememesinden kaynaklanır.

Düşüncesini büyük ölçüde Saussure’un yapısal dilbiliminin kavramsal donanımı içinde ifade eden Lacan, bugünün psikanaliz literatüründe yardımcı savunma mekanizmalarıyla birlikte gelişmiş temel savunma mekanizması olarak düşünülen bastırmanın kendisini metafor olarak ele alır. Bilinçdışı dürtüsel itkiyi dilbilimin gösterilen kavramıyla karşılarken bunun zihindeki temsilcisi, bu dürtünün göstereni olarak tanımlanır. Bastırma ise bu gösterenin bilinçdışına itilip yerine başka bir gösterenin geçirilmesi işlemidir; başka bir deyişle bastırma, bir gösterilenin bağlı olduğu göstereniyle bir başka gösterenin yer değiştirmesidir. Bütün bir kültürel yüceltmeler dizgesi, birbirini izleyen bu metaforlar sürecinin ürünü olarak yer alır Lacan’ın kuramında.

Daha yakından baktığımızda, bastırmanın kimi yardımcı savunma mekanizmaları, örneğin karşıtıyla temsil (ironi ?) ve zıt tepki oluşturma birincil süreç mekanizması olarak yer değiştirme işlemiyle açıklanabilir.

Karşıtıyla temsil, bir başka kavramla, bastırılanın bastıranda geri dönüşü kavramıyla da yakından ilişkilidir. Freud, “Sanat ve Sanatçılar üzerine” adlı kitabında yer alan Kutu Seçimi adlı makalesinde Venedik Taciri’nden Sindrella masalına, Eski Yunan mitolojisindeki Paris’in seçimi temasından Kral Lear’a kadar bir dizi edebi metinde yer alan bir temayı, üç olasılıktan sonuncusunun ya da üç kızkardeşlerden en küçüğünün seçilmesi temasını

ele alır. Her defasında seçilen en küçük kız kardeş, ya da üçüncü seçenek Freud’a göre ölümün karşıtıyla, genç kızla yer değiştirmesidir. İlk kadın anneyi, ikincisi eş olarak kadını temsil eder, üçüncüsü ise yaşamın kaçınılmaz kaderi olarak bizi bağrına basacak “ toprak ana”yı temsil edecekken, insanoğlunun bu kaçınılmaz kaderden fantastik olarak bilinçdışı kaçma arzusu, toprak ananın yerine karşıtını, genç kız metaforunu geçirmeye yol açar. Ama bütün bu öykülerde seçilen üçüncü kadın, ya da seçenek ya solgundur, ya sessizdir, ya da kurşuni bir renge bürünmüştür. Freud, tam da bu özelliklerde bastırılanın yani ölümün (metonimik) özelliklerini saptar. Bastıranda yani genç kadın metaforunda geri gelmiştir bastırılan, bir metonimik artık olarak.



Bu yazı boyunca, asıl tezimizi ikna edici kılmak için zorunlu olarak metapiskolojinin sorunlarını düşelerken ve belki yöntembilimsel olarak hakkını vermeden Kernberg ile Lacan’ı yakınlaştırmak pek de farkında olmadan bir “ikincil kazancın” da peşinden koşmuş olduk: Birincil sürecin de *bir tarihi olduğuna* ve bu tarihin biri, aktörleri yoğunlaştırma, sadistik üstben öncülü, bölme ve yardımcı savunma mekanizmaları olan bir kümeyle, diğeri aktörleri yer değiştirme, ben ideali öncülü, bastırma ve yardımcı savunma mekanizmaları olan bir ikinci küme halinde yazılabileceğine dair kimi ibareler yer aldı metinde.

Tezimize geri dönersek, eğer metaforik bastırmanın ardında kalan arzusunun metonimik karakteri gene metonimik anlama adını verdiğimiz süreç sayesinde ulaşılabilir bir şeyse, sanatın estetik haz alma daima bize sunulan parçadan bütünü anlamanın narsistik coşkulu deneyimine, o halde anlamanın ilk anına ilişkin izler taşıyacaktır. Bu durumda sanat id’den değil ben’in ilk kuruluşunun; yani parçadan bütünü anlamanın coşkusundan alır estetik hazı. Öyleyse kısmi dürtülerin genital ilgilerin ege-menliğinde bütünleşerek insanın kendi narsistik bütünlüğüne ulaştığı ilk anlama anı da başlı başına bir estetik tecrübedir. Bu bütünleştirici süreç ayna işlevi gören bir annenin hazzından alıyorsa gücünü her izleyicisinden kendisini tamamlamasını bekleyecektir sanatçı. Bu ikili ayna oyunu belki de her estetik hazda kompulsif bir metonimik doyumsuzluğun açlığıyla sürekli tekrarlayan tek tecrübedir

KAYNAKLAR

- Budak, S.** Psikoloji Sözlüğü. Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara 2000
- Dolto, F ve Nasio J.-D.** L'enfant du Miroir
- Laplanche, J ve Pontalis, J.-B.** Vocabulaire de la Psychanalyse, Presses Universitaires de France. 1994. Payot. 1992
- Tura, S.M.** Günümüzde Psikoterapi. Metis Yayınları, 2000
- Tura, S.M.** Freud dan Lacan'a Psikanaliz. Ayrıntı Yayınları. 1989
- Freud, S.** Düşlerin Yorumu I ve II. Payel Yayınları
- Freud, S.** Metapsychologie. Gallimard. 1968
- Freud, S.** Psikanalize Giriş Dersleri. Öteki Yayınevi. 1994
- Freud, S.** Psikanalize Yeni Giriş Dersleri. Öteki Yayınevi. 1994
- Freud, S.** Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd. Metis Yayınevi. 2001
- Freud, S.** Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası. Metis Yayınları. 1998
- Freud, S.** Sanat ve Sanatçılar Üzerine. YKY. 1995
- Freud, A.** Ego ve Savunma Mekanizmaları. Bağlam Yayınları. 1989
- Kernberg, O.** Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm. Metis Yayınları. 1998
- Kernberg, O.** Sapıklıklarda ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık. Metis Yayınları. 1999
- Kernberg, O.** Aşk İlişkileri. Ayrıntı Yayınları. 2000
- Klein, M.** Haset ve Şükran. Metis Yayınları. 1998
- Klein, M.** La Psychanalyse Des Enfants. Presses Universitaires de France. 1972
- Klein, M.** Çocukken Başlar İsyan. Era Yayıncılık. 1993
- Winnicott, D.W.** Oyun ve Gerçeklik. Metis Yayınları. 1998
- Winnicott, D.W.** Processus de Maturation Chez L'enfant. Payot. 1970
- Winnicott, D.W.** L'enfant, La Psyche et Le Corps. Payot. 1999
- Winnicott, D.W.** La Nature Humaine. Gallimard.
- Lacan, J.** Ecrits I ve II, Editions de Seuil. 1966
- Winnicott, D.W.** Donnet, J.-L. Surmoi I, Presses Universitaires de France. 1995
- Tura, A.R.** Metonimi. Sanat ve Bilinçdışı. Defter sayı 45. 2003

Psikanalitik Teorilere Giriş: Tarihsel Gelişim-Freud

Selim Başarır

Ne gerçek bir bilim adamıyım, ne bir gözlemciyim, ne bir deneyciyim, ne de bir düşünürüm. Mizaç olarak ben bir conquistador'um, bir fatihim, bir kaşifim.." (1 Şubat 1900, Wilhelm Fliess'e mektubundan)..

6 Mayıs 1856, Çek asıllıların yoğun olduğu ancak Yahudi nüfusun -tıpkı yönetici sınıf gibi- almanca konuşmayı tercih ettiği Freiberg (Pribror): Kumaş tüccarı Jacob Freud'un üçüncü eşi Amalie Nathanson ilk çocuğunu dünyaya getirir; Sigmund (Sigismund Schlomo)..

Dört yıl sonra, 1860 yılında, yarı müflis bir halde baba Jacob Freud ailesini alıp Viyana'ya göç eder. Sigmund'un her zaman nostalji ile anacağı Moravia'nın yeşil çayırlarının, ormanlarının yerini gürültülü ve kozmopolit bir şehir alır. Zor yıllar; 7 yaşındayken ebeveynlerinin yatak odasına bilerek işediğinde babasının yıllar boyu kulaklarında çınlayacak sözü: "Bu çocuktan hiçbir şey olmayacak!"

Sigmund parlak bir lise yaşamı geçirir, hep sınıf birincisidir, edebiyata düşkündür, Shakespeare'e, Ludwig Börne'e hayrandır. On yedi yaşındayken bakalorya sınavını geçer, sınav konuları arasında Sofokles'in Ödipus adlı eserinin Yunanca'sından bir bölümün tercümesi de vardır..!

Liseden sonra seçtiği tıp eğitimi hakkında "hekimlik için hiçbir zaman özel bir ilgi duymadım, beni hareketlendiren öğrenme açlığımı ve bu da aslında insan ilişkilerine yönelikti" diyecektir.

1881 yılında zorlukla bitirme sınavını verip tıp doktoru olur ve nöropatoloji alanında çalış-

maya başlar.

1882 yılının bir nisan akşamında kendisinden beş yaş küçük olan Martha Bernays ile tanışır. O yıla kadar karşı cinsle son derece kısıtlı bir deneyimi olan Sigmund'un duyguları alevlenir, her gün bir gül ve yanında bazen Latince, bazen İspanyolca, bazen İngilizce ve bazen de Almanca bir mektup ile Martha'ya aşkını ilan eder. 17 sayısının uğurlu olduğuna inanan Sigmund 17 Haziran 1882'de nişanlanır. Kıskanç ve püriten bir nişanlı olan Sigmund, evliliği için gereken parayı biriktirmek amacıyla 1886 yılına dek de bekler.

Bu arada, muhtelif çalışmaları sürerken, 1883 yılında okuyacağı bir tıp makalesi Sigmund Freud'u o dönemin ünlü roman kahramanı Sherlock Holmes'le aynı tutkuda buluşturur; kokain.. Kendisinde, yakınlarında, hastalarında deneyeceği bu mucizevi nesneden beklentileri hüsrarla sonuçlanır. Artık ilaçların sihrinden kendisini kurtarıp psikolojik bir tedavi yöntemine yönelmeye başlayacaktır.

1885 yılında altı aylık bir burs ile gittiği Paris'te Salpêtrière Hastanesinde nöroloji profesörü olan Charcot'nun yanında histeri ve hipnotizma konularını inceler. Charcot'ya hayran kalır.

Dönüşünde, 1886 yılında Viyana'da muayenehanesini açar, elektro terapi ve hipnoz tedavisi uygular. 1892'de ilgisini çektiği Breuer ile ortak çalışmalara başlar.

Yıl 1909, Amerika Birleşik Devletleri, Clark Üniversitesi: "Psikanalizi var etmenin onuru - eğer öyle bir şey söz konusu ise- bana ait değildir.. Dr Joseph Breuer bu yöntemi ilk defa bir genç histerik kadının tedavisi için kullandığında

ben daha tıp talebesiydim". Gerçeğin itirafı mı yoksa henüz bilinçdışının analizine alışık olmayan bir toplumdan gelebilecek saldırganlığa başka hedef göstermek için sahte bir alçakgönüllülük mü? Her ne ise, Freud sonraki yıllarda psikanalizi var etmenin onuruna layık olduğuna daha çok inanacaktır.

Freud'un bahsettiği yıllarda, yani 1880'lerde, Joseph Breuer kırk yaşlarındadır ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğunun en iyi hekimlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

1880 yılının Aralık ayında Dr. Breuer, Bertha Pappenheim adında bir hastanın tedavisini üstlendiğinde, ilerde Sigmund Freud'un etkisiyle psikanaliz adı verilecek yeni bir tedavi şeklini keşfetmekte olduğunu herhalde bilmiyordu. Tedavinin daha hemen başlarında Breuer karmakarışık bir grup semptomla uğraşmaktaydı: Görme bozuklukları, felçler, kasılmalar, his kayıpları, duvarların yıkılacağına dair korkular, yılanların algılandığı ürkütücü halüsinasyonlar mevcuttu. Bunların dışında Bertha, bir mütizme gömülmediği zamanlarda birçok dilin karışımından oluşan kendine özgü bir jargon ile konuşuyordu ve bu anlarda ana dilini tamamen unutmuş oluyordu.

Breuer Bertha'nın kişiliğinin ikiye bölündüğünü, birinin "normal" yani hüzünlü ve anksiyeteli, diğerinin "kötü" yani kaba, yıkıcı ve ajite olduğunu görmüştü. Bertha "aklının başında olduğu zamanlarda beyninin içinde yer alan cehennemi karanlıktan" şikayet ediyor ve "düşünemediğini, sağır ve kör olduğunu, iki tane benliği olduğunu, birinin gerçek diğerinin ise kötü olup kendisini kötü davranmaya ittiğini" söylüyordu.

Öğle sonrasında ilerleyen saatlerinde, Bertha'nın deyimiyle "bulutlar" geliyordu, yani kolayca hipnotize edilebileceği bir uyuklama hali; işte Breuer kendisini bu saatlerde ziyaret ediyordu. O da ona rüyalarını, bunaltısını ve endişelerini anlatıyordu. Belki de ilk defa birisine duygularını anlatabilmekteydi.

Beş ay sonra, 1 Nisan 1881'de nihayet yatağını terk edebildi ve odada yardımsız gezebildi.

Birkaç gün sonra durumu belirgin bir şekilde düzelmişken babasının ölüm haberini aldı. İki gün süren derin bitkinliği yeni görme bozuklukları ve negatif halüsinasyonlar izledi; Bertha, önündeki kişileri göremiyordu, ya da Breuer'in gözlemine

göre kişiler ona kendisiyle hiçbir ilgisi bulunmayan heykeller gibi gözüküyorlardı. Bir tek Breuer'i tanıyordu, anoreksi halindeydi ve sadece Breuer'in kendisini beslemesine izin veriyordu.

Haziran 1881'de, yaptığı intihar tehditlerinin sonucunda, Bertha zorla ailesine ait bir kır evine götürüldü. Breuer onu düzenli olarak orada da ziyaret ediyordu ve onu hipnotize ettiği ve sadece dinlediği seanslar Bertha'nın bir denge bulmasını sağladı.

Bertha bu tedaviye ciddi olarak konuşma kürü, mizahi olarak da baca temizlemesi adını vermişti ve konuştuğundan sonra tüm dik başlılığını ve enerjisini yitirdiğini söylüyordu.

Dr. Breuer ve Dr. Freud daha sonra bu anlamlı tanımlamayı catharsis adıyla kutsadılar: Psikanalizin yolu açılmıştı..

Freud'un da belirttiği gibi, ruhun böylesine "temizlenmesi" aslında ruhsal karışıklığın geçici uzaklaştırılmasından daha fazlasını sağlıyordu. Hastalıklı belirtiler tekrar yaşandıklarında ve dışa vurulduklarında kaybolmaktaydılar. Örneğin, 1881 yazında Bertha sebebi anlaşılamayacak bir şekilde birden içemez oldu, 6 hafta sonra da hipnoz altındayken Breuer'e şu açıklamayı yaptı: Kendisine eşlik eden İngiliz hastabakıcı köpeğine bardaktan su içiriyordu ve bu durumdan öğrendiği halde Bertha hiçbir şey diyememişti. Bunu anlattıktan sonra kızgınlığını iyice dışarı vuran Bertha bir bardak su istedi, büyük bir kısmını içti ve bardak dudaklarındayken hipnozdan çıktı ve bu rahatsızlığı bir daha da tekrarlamadı.

Freud bu olaydan, "Psikanaliz Üzerine 5 Konferans" adlı eserinde bahseder: "Hiç kimse şimdiye kadar histerik bir semptomu böylesine yok edememişti ve nedenlerinin anlaşılmasına bu dercede bir derinlikte ulaşamamıştı".

Öte yandan Bertha'nın düzelmelerini Dr. Breuer'e hediyeleri olarak da yorumlayabiliriz. Breuer hastasında kendisine karşı oluşmakta olan aşkın farkında değildi. Ancak, Bayan Breuer'in baskireti aynı ölçüde bağlanmamıştı ve onun kıskançlık gösterileri karşısında Dr. Breuer tedaviyi bitirme kararını bildirdi! Fakat, son seansı izleyen gece, acilen Pappenheim ailesinin evine çağırıldığında Breuer Bertha'yı sinirsel bir gebeliğin doğum ağrılarının içinde buldu, ne olduğunu sordu ve cevabını aldı; "Şimdi Doktor Breuer'den olan

çocuğum geliyor". (Eserimiz ancak şimdi ortaya çıkıyor?) Breuer ertesi sabah eşiyile birlikte Viyana'yı terk edip, Venedik'e seyahate gitti..

Freud bu episod hakkındaki fikrini, "O anda Breuer elinde "analara giden kapıyı" açabilecek anahtarı tutuyordu; ancak anahtarı elinden bıraktı! Tüm entelektüel yeteneklerine rağmen tabiatında hiçbir Faustsal özellik yoktu" diye (Goethe'nin Faust adlı eserinden alıntı olarak derinliklerin keşfine atıfta bulunuyor), yaklaşık elli yıl sonra (2.6.1932) Stefan Zweig'a yazdığı mektupta dile getirir.

Breuer, bizzat kendi bulduğu şeye ilgi gösterememişse, bunun nedeni, Breuer'in kendisinin de bilmediği nedenlerden ötürü hastası Bertha'ya karşı güçlü bir suçluluk duygusuna kapılmasına neden olan -ve o zaman henüz bilinmeyen bir şey olan "karşıt-aktarım"dı. Buna da, hastası Bertha'da katartik tedavinin bitmiş gibi görüldüğü sırada, ansızın ortaya çıkan aktarım sevgisi belirtileri yol açmıştı. Breuer söz konusu sevgi ile hastalık arasında bir bağ kuramayarak Bertha'dan uzaklaşmıştı.

Anna O. vakası adı altında tanınan bu vakanın önemi, Breuer'in terapi seanslarını düzenli olarak Freud'a anlatması ve onun da buradan freudien psikanalitik düşüncenin temelini oluşturacak birçok kavram çıkartmasındadır. Freud Bertha'yı hiçbir seansda görmediği halde, semptomların cinsel kökenleri hakkında en zengin sonuçları çıkartmış ve bilinç sahası dışında tutulan olayların hatırlanmasının önemini vurgulamıştır.

Bertha Pappenheim (Anna O.) (1859-1936) sonraları, Almanya'daki ilk sosyal yardım örgütlerinin kurucusu olarak ünlü oldu. Kendisi feminist harekette görev almış, Frankfurt'ta bir öksüzler yurdunu yönetmiş, Yahudi Kadınlar Birliği'ni kurmuş, Balkanlar, Rusya ve Ortadoğu'da fahişelik üzerine geniş bir araştırma yürütmüş, sosyolojik araştırmalar yayımlamış olup, yüzyılın başındaki sosyal mücadelenin önemli bir figürüdür. Gerçi "iyileşmemiş" olduğu kesindi, ama sık sık örneği görüldüğü gibi, sözcüğün tam anlamıyla insanı felç edebilecek bir nevrozu -biraz da Dr. Breuer'in yardımıyla- yararlı bir güç kaynağına dönüştürmüştü.

Freud'un 1895 yılı mayıs ayında Breuer ile birlikte yayımladığı "Histeri Üzerine İnceleme-

ler"i, Breuer'in Anna O kendisinin de dört adet vakasını anlatıyordu. Eser, Breuer'in teorik bir metni ve Freud'un da histerinin terapisi üzerine bir metni ile sona eriyordu. Freud, "Histeri Üzerine İncelemeler"de gelecekteki önemlerini fark etmeden iki temel soruna değinmişti: Aktarım ve cinsellik sorunlarıydı bunlar. Nevrotiklerin cinselliğin henüz uyanmadığı bir yaşta somut bir cinsel ilişki girişimi-baştan çıkarma olayı yüzünden travma geçirmiş olduklarını, daha sonra ergenlikte cinsel dürtüler uyanınca, geçmişte yaşanan bu ruhsal sarsıntının hatırlanmasının hastalığa yol açtığını düşünmüştü.

Ancak, bu "Travma kuramı" egemenliğini sürdürdüğü sürece de, cinsel dürtülerin çocukluk döneminin başlangıçlarından itibaren etkin oldukları düşüncesine giden yollar tıkalı kalacaktı. Bastırmanın kaynağını oluşturan travmayı açıklayan bu kuramsal çatının kısmen bir yana bırakılması, ancak Ödipus kompleksinin açıklanmasıyla mümkün olmuştur.

Hastalığın kökeninin çocukluk döneminde yaşanmış cinsel "olaylarda" yattığı gerçeği karşısında Breuer şaşkın ve kararsızdır, Anna O.'nun hastalığında cinsel faktörün izine rastlamadığını anlatmaya çalışır, Freud'a da tepkisini iletir: "Ben buna inanmıyorum, tamam mı!"

Ertesi sene (1896) yayımlanan "Savunma Psikonevrozları Üzerine Yeni Gözlemler" adlı yazısında Freud psikanaliz terimini ilk defa kullanır. Katartik yöntem ve telkin artık yerlerini "serbest çağrışım"a bırakmaktadır.

Viyana tıp çevrelerince hiç de iyi karşılanmayan Freud'un fikirlerine destek yurt dışından gelecektir; gerek ünlü İsviçreli psikiyatr Eugene Bleuler gerekse de Pierre Janet tarafından fikirleri coşkuyla kabul görülür, hatta dönemin gazeteslerinde "Ruhun Cerrahisi" başlığıyla olumlu kritikler de alır.

Aslına bakılırsa Viyana'nın "La Belle Epoque"unu- Güzel Çağ denen görkemli dönemini inceleyen herkes cinsellik temasının ne derecede her yerde mevcut olduğunu görür. Freud'un karşılaştığı direnç bu nedenle, uğraştığı konudan çok, burjuva tutuculuğunun kalelerinden olan Tabipler Birliği ve Üniversite'ye bunu kabul ettirme çabasında yatar. İşin ilginç Freud dönemin burjuva tabularını yıkmaya çalışan sanatçılardan, ya-

zarlardan, felsefecilerden uzak durmuştur. Bunu, kendisinin ağırbaşlı burjuva yaşamından, saygı-değer aile babalığından ve cinsellik önündeki kişisel ürkekliğinden biliyoruz!..

Freud hekime yeni bir rol keşfetmekteydi: “Hastasının temsilcisi olan, hastasını dinleyen ve semptomlarının anlamını arayan hekim”.

1900 yılından itibaren Freud Viyana Genel Hastanesi’nin Psikiyatri Kliniği’nde az sayıda kişinin izlediği konferanslarını vermeye başladı.

1902 yılında da önce Çarşamba Psikoloji Derneği adı verilen daha sonra Viyana Psikanaliz Derneği adını alacak olan grubu, Adler, Steckel, Reitler ve Kahan ile oluşturdu, daha sonra gruba Federn, Sachs, Hitschmann ve Ferenczi de katıldılar. Çarşamba akşamları Freud’un evinde toplanan bu grubun tartışmalarının içeriği zenginleşince Otto Rank adında genç bir öğrenci konuşmaları kaydetmesi için sekreter olarak tutuldu.

Freud genellikle bu toplantıların bilimsel bir karakterde geçmesini istiyordu, ancak çoğu zaman çıraqlar arası tartışmaya dönüşüyordu.

Freud gibi, ilk psikanalistler de orta sınıfa mensup entellektüellerdi. Ne sosyalist, ne Siyonist, ne Katolikler ve psikanalitik harekete bir ikame inanış gibi katıldılar. Belki de ortodoks psikanalizdeki inançlar, dogmalar, ritüeller ve Freud’un kişiliğinin idolleştirilmesi buradan kaynaklanır; Freud çoğu çıraqları için adeta kutsal toprakları gösteren Haz. Musa gibidir. (yani İd’in Ego ile fethi ve bunun yolu)..

Freud’un bilinçdışı üzerine üç temel kitabı

1899 yılı Kasım ayında yayımladığı “Rüyaların Yorumu” adlı eseri gibi önemli bir çalışmaya sahip olduğu halde, hala eserlerine fazla ilgi toplayamamaktadır; psikanalizin doğumunun resmi belgesi sayılabilecek olan “Rüyaların Yorumu” altı yılda sadece 351 adet satmıştır, kitap bilime sırtını dönmüş mistik bir kitap zannedilmiş ve pek anlayan çıkmamıştır.

Bu eseri yayımlayana kadar Freud birçok yeni kavram geliştirir; anksiyete nevrozunu tanımlar ve nevrasteniden ayırımını yapar. Obsesyonel nevrozu tanımlar ve savunma psikonevrozu kavramını ortaya atar ve paranoya ile bunu ilişkilendirir.

1895’den itibaren bir yandan düzenli olarak

kendi rüyalarının analizini yapmaya başlar, öte yandan da K.B.B. uzmanı olan Dr. Fliess ile yazışmalarında onu kendi oto analizine aracı olarak kullanır. Freud Fliess’den zaman zaman “benim öteki ben”im diye bahseder.

Freud’dan önce kimsenin aklına rüyalardan bu şekilde yararlanmak gelmemiştir: Rüya patolojik olguların anlaşılmasını en iyi sağlayan normal bir olaydır. Rüyaya yönelik çözümleme hem hastanın bilinç düzeyine çıkmamış düşüncelerini yakalamanın iyi bir yoludur hem de bilinçdışına ilişkin iyi kuramsal bilgiler iletir.

Rüyaların Yorumu eserinde Freud bilinç, önbilinç, bilinçdışı ve birincil ve ikincil süreçler gibi bir çok kavramdan bahseder, bir ruhsal aygıt modeli için ilk girişimini yapar (Birinci Topik): Rüya kuramı ile birlikte artık psikanalizin temelleri atılmış olur. Ve daha ilerideki birçok çalışma, örneğin “Günlük Yaşamın Psikopatolojisi”, “Espri’nin Bilinçdışı ile İlişkileri” de buradan türer.

Bu arada, Freud’un babası 23 Ekim 1896’da ölür. Bir yıl sonra da Fliess’e yazdığı mektupta Freud, Oedipus kompleksini tanımlar.

1901 yılında yayımlanan “Günlük Yaşamın Psikopatolojisi” rüyadan çok daha az gizemli bir alanda; günlük yaşam gibi herkesin ileri sürülenlerin doğruluğunu rahatlıkla sınavabileceği bir alanda Freud’un ruhsal modelinin doğruluğunu kanıtlamaktaydı. Dil sürçmeleri, yazı ve konuşma hataları, unutkanlıklar ve bunun gibi dizi dizi örneklerin sınıflama ve yorumunu ve ardından da kuramsal bir bölüm içeren bu kitaptaki vaka örnekleri bilinçdışının kendini açığa vurmasının kolay anlaşılır ispatıdır.

Freud bu eserini determinizm, yani ruhta olup biten her şeyin bir nedene bağlı olduğu görüşüyle tamamlar. Rastlantıya ya da keyfi seçime bağladığımız eylemlerin, gerçekte bilinçdışı mekanizmalara boyun eğdiklerini gösterir. Örneğin bilinçdışı, bilincin katkısı olmaksızın yaptığı hesaplamalarda “öylesine şaşmaz bir kesinlik” gösterir ki, herhangi bir sayıyı bile, salt “rastlantı sonucu” seçmek olanaksızdır. Analiz, seçimin gelişigüzel olmadığını, bilinçdışınca belirlenmiş olduğunu göstermektedir. Freud, hastalarına akıllarına gelen bir sayıyı sorduktan sonra, bu sayıyı çeşitli ilişkilerle açıklayışına ilişkin ilginç örnek çözüm-

lemeleri de kitabının sonraki baskılarına koyar.

Bu determinizm-nedensellik kuramı, derli toplu geliştirilmiş değildir: Rastlantıya ya da keyfi seçime bağladığımız eylemlerin, gerçekte bilinç-dışı mekanizmalara boyun eğdiklerini göstermek Freud'a yetiyordu. Ruhsal faaliyetin amaçsız bir dışavurumunun, gene yalnızca o kişinin ruhsal yaşamının bir parçası olan gizli bir şeyi açığa çıkardığını, dış somut-gerçek rastlantıya inandığını, ama iç (ruhsal) rastlantıya inanmadığını belirtir. Örneğin paranoya hastalarının, başkalarının davranışlarındaki, bizim dikkatimizi çekmeyen en küçük ayrıntıyı bile çok önemsedikleri, bunları yorumlayıp geliştirdikleri ve geniş kapsamlı kararlara dayanak yaptıkları bilinir. Normal kişinin, kendi ruhsal etkinliklerinin ve anlamsız gibi görünen yersiz davranışlarının bir bölümü olarak gördüğü, rastlantı kategorisini, paranoya hastası, başkalarının ruhsal davranışlarının dışavurumuna uygularken altüst eder. Başkalarında saptadığı her şeyin bir anlamı önemi vardır, her şey bir şeyin belirtisidir diye düşünür. Bu kanıya varırken herhalde kendi ruhunun içinde bilinçsizce (bilinç-dışında) duran şeyi, başkalarının ruhsal yaşantılarına yansıtır. Normal kişilerde ya da nevrotiklerde ancak psikanaliz yoluyla bilinçdışında varolduğunu kanıtladığımız ne var ne yoksa, paranoyalarda kendiliğinden bilinç düzeyine tırmanır.

Kitabın amacı ruhsal nedenselliği göstermek, başka bir anlamda da tek bir ayrıntıyı olsun psikanalizde dışarıda bırakmama zorunluluğunu belirtmektir. Nedenselliğe inanmak demek, her şeyin yorumlanma hakkına sahip olduğunu düşünmek demektir aslında. Böyle bir ilke de psikanalizin pratiği açısından kaçınılmazdır.

1905 yılında yayımlanan “Espri ve Bilinçdışı ile İlişkileri” yapıtı ile “Günlük Yaşamın Psikopatolojisi” arasında bir paralellik vardır. Espriler de hatalar da aynı yasalara uyarlar. Freud espriler üzerine bu yapıtında, ruhsal aygıtın ekonomisi ile uğraşır ve haz elde etmenin bir türünü açıklama çabasıdadır. Bir dürtünün doyumunu ya da bir isteğin gerçekleşmesi söz konusu olmadığı halde espriden haz duyma olgusu, çocukların (birincil sürecin yasalarına göre) anlamlarına aldırış etmeksizin sözcüklerle oynama yetenek ve özgürlüğünü yetişkin insanın yeniden bulması gerçeğine dayanmaktadır. Ya da gerilimlerin boşaltılması ile

(de) bu haz doğmuş olabilir.

1905 yılında yayımlanan “Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme” adlı eserinde çocuk cinsel gelişiminin dönemlerini; oral, anal, fallik dönemleri anlatır. Eğer “Rüya Yorumu” özde bilinçdışı isteklerin kitabı ise, “Üç Deneme” de özde dürtülerin kitabıdır. Kitap küçük çocukların bir anlamda masum duygu ve düşüncelerden yoğrulduğu fikrine karşı çıkar ve onların cinsel dürtülerini ele alır ve bunları erişkinlerde görülen tüm “sapıklıkların” kaynağı olarak tanımlar. Freud’un eserleri arasında en büyük tepkiyi kuşkusuz bu eseri çekmiştir.

Aynı yıl ayrıca “Bir Histerinin Analizinden Alıntı” adıyla “Dora” vakasını da yayımlamıştır..

İşte bu durumda, çalışmaları yoğunlaşmış ama aynı zamanda da klasik alman psikiyatrisinin ağır toplarının yoğun eleştirisine hedef olmahtayken, eserlerinin bilimsel geleceğini garantiye almasını sağlayabilecek şekilde ülke sınırlarını aşp Avrupa’nın o yıllardaki en saygın psikiyatri kliniklerinden biri olan İsviçre’deki Burghölzli Kliniğinde çalışan Jung’un ve şefi Bleuler’in ilgilerini çekmesi son derece önemliydi. Çünkü, 1906 yılında Jung ile yazışmaları başlayana kadar Freud’un, tüm bu çalışmalarında yalnız bir insan olduğunu söylemek mümkündür.

İlk yazışmalardan itibaren Jung, Freud’un cinselliğe ve libidoya verdiği önemden irkilir, ancak ilgiyle öğrenmeye devam eder. 1907 yılında yanına Binswanger’i de alıp Freud’u ziyarete gider, karşılıklı iltifatları tam bir balayı havasındadır. Yazışmalar sürer, birbirlerinin analizini yaparlar, Jung kendisini histerik olarak tanımlar, Freud da kendisinden obsesyonel olarak bahseder.

1909 yılında Freud, “Beş Yaşındaki Küçük Bir Çocukta Fobinin Analizi” adı altında “Küçük Hans” vakasını ve “Bir Obsesyonel Nevroz Vakası Üzerine Açıklamalar” adı altında da “Fare Adam” vakasını yayımlar. Aynı yıl Jung ve Ferenczi ile birlikte Amerika’ya Clark Üniversitesi’nde konferanslar vermeye gider.

Ertesi yıl, 1910’da Nürenberg kongresinde Uluslararası Psikanaliz Birliği kurulur ve Jung ilk başkanı seçilir.

1911’de psikanalitik harekette ilk bölünme meydana gelir; Alfred Adler ve grubu buna neden olmuştur. Adler, çirak rolünü üstlenmeye hiç ni-

yeti olmayan, hırslı bir kişiliğe sahiptir; kısa zamanda kendi teorilerini geliştirir, ödipus kompleksinin farklı bir yorumunu yapar, nevrozların oluşumunun güçlülük içgüdüleri ve aşağılık duygusunun giderilme çabası ile ilintili olduğunu ileri sürer. Fikirleri Freud'dan çok, büyük ölçüde Marx, Nietzsche ve Leibniz'den etkilenmiştir. Uluslararası Psikanaliz Derneği Başkanlığının Jung'dan sonra kendisine geçmesi beklentisi karşılanmayınca da istifa eder.

Öte yandan, Jung ise, "Talebelerimize hastalarınız gibi davranma tekniğinizin yanlışlığına dikkatinizi çekmek isterim. Köle çocuklar yaratıyorsunuz ve boyun eğmiş durumda hiçbiri size karşı koyamıyor" diyerek Freud'u suçlar. Ruhsal gelişimde cinselliğin rolünü kabul etmekte zorlanan Jung ruhbilimden esoterizme (Batınlık) ve spiri-tüalizme (ruhçuluk) kayar, 1912'de freudcu psikanalizden iyice uzaklaşmaya başlar. 1914'de de tüm görevlerinden istifa edecektir...

Öncüler

Adler ve Jung'un Freud'cu hareketten uzaklaşmalarından sonra 1912 yılında Ernest Jones'un teklifi ve Otto Rank, Karl Abraham, Max Eitingon, Sandor Ferenczi, Hanns Sachs ve Sigmund Freud'un katılımları ile, freudiyen mirasın geleceğini sağlama almak amacı ile bir "Gizli Komite" oluşturulur. Peki kimdir bu öncüler:

Bu isimlerden Ernest Jones, Freud'un en sadık müridi sayılabilir, A. B. D. ve Kanada'da Freud'un fikirlerinin yayılması için büyük çaba göstermiş, bir kadın hastası ile bulanık bir ahlak davası sonucu önce Viyana'ya gidip Freud ve Ferenczi tarafından analizden geçmiş, sonra da Londra'ya yerleşmiş ve Freud hakkındaki en güzel biyografilerden birini yazmış olan Galler asil bir hekimdir.

Otto Rank, Çarşamba Psikoloji Derneği'nin sekreterliğini yapmış, uzunca bir süre Freud tarafından bir oğul olarak kabul görmüş, "Doğumun Travması" adlı eserinin yayımından sonra çıkan görüş ayrılığı sonucu hareketi terk etmiş, bir süre Paris'te psikanalist olarak çalışmış, Anaïs Nin'in analisti ve aşığı olduktan sonra Amerika'ya yerleşmiştir.

Karl Abraham, ilk psikanalistler arasında en dengeli olanı diye bilinir, nesne ilişkileri ve ben-

lik psikolojisi akımlarına kaynak olacak fikirlerin sahibi bu Alman hekiminin Berlin'i psikanaliz eğitiminin önemli merkezlerinden biri haline getirme çabaları ne yazık ki 48 yaşında kanserden ölümü ve Naziliğin yükselişi ile son bulmuştur.

Max Eitingon genellikle idari işler ve organizasyon başarıları ile tanınmış, 30'lu yıllarda Naziliğin güç kazanması üzerine Filistin'e göç edip Kudüs'te bir psikanaliz derneği oluşturmuştur. KGB ajanı olmakla itham edilmiştir.

Sandor Ferenczi. En zor borderline ve prepsikotik psikanalitik vakaların tedavisi için yollandığı, duyarlılığı, klinik sezgileri ve cesareti ile ünlü olan bu Macar hekim, meslektaşları Rank ve Groddeck ile "etkin yöntem" olarak bilinen, ve hastaya sıcak davranmakla sınırlı kalmayıp bazen fizik temasa ya da psikanalist ve hastasının rolleri değiş tokuş etmelerine kadar varabilen bir tekniği geliştirmiştir. Eserlerinde önemli noktalardan biri çocukların saf ve masum olduğunu önermesidir ki bu fikir Melanie Klein'in çocuğa atfettiği iyi ve kötü duygular yaklaşımına zıttır. Kullandığı teknik konusundaki fikir ayrılıkları ve Freud'un sevgisinden emin olma yönündeki yaklaşımları ile Freud tarafından çocuksu diye nitelenen Ferenczi ilerideki yıllarda Freud'un gözünden düşecektir.

Hanns Sachs, gruba katılan ilk hekimlik mesleği dışındaki kişidir, Freud'a sadakati kadar Otto Rank ile birlikte yayımladıkları ve psikanalizin uygulamaları konularına öncelik veren bir içerikle ünlü İmago dergisi ile de tanınır.

Psikanalizin öncüleri grubuna; çocuk ve ergen psikanalizinin öncülerinden Hermine Von Hugh-Hellmuth, Anna Freud ve August Aichorn gibi bir çok ismi de ekleyebiliriz.

1911 yılına geldiğimizde Freud "Bir Paranoya Vakasının Otobiyografik Anlatımı Üzerine Psikanalitik Açıklamalar"ını diğer adıyla "Başkan Schreber" vakasını yayımlar.

1913'de "Totem ve Tabu" adlı eseri yayımlanır. Totem Ve Tabu'da Freud'un kurduğu düşünce modelleri, toplumsal psikolojiyi psikanaliz yardımıyla anlamaya çalışır ve kafasında gittikçe önem kazanan bir soruya ilk yaklaşımlardan biridir: Suçluluk duygusu sorununa.

1914 yılında ise "Narsizm Üzerine Bir Giriş" adlı eseri ile birlikte narsissizm teorisini açıklar.

Kendi adı olan Sigismund'u nasıl Sigmund'a çevirdiyse, Narsissizm sözcüğünü de narsizm'e çevirir! Bu eserde söz konusu olan dürtüler değil fanteziler ve istekler alanıdır, narsisizmi, egonun enerji yatırımı olarak ele alır (cathexis).

1914-1918 yıllarındaki 1. Dünya Savaşının trajik dönemi Freud'u etkilemiş gibidir. Önceden dürtüleri bir yandan libido kategorisi altında diğer yandan da egonun çıkarları altında toplarken savaştan sonra yaşam dürtüsü ile ölüm dürtüsünü eserlerinde karşı karşıya getirecektir.

Narsissizm kavramının keşfi, terapi deneyimi alanına önemli bir yenilik getirmiş ve adeta da savaş bir anlamda Freud'un insana bakışını değiştirmiştir. Freud'un "Cinsellik Kuramı" temelde süreçlerin ve psikik olayların içeriğini anlatmağa çalışırken "Dürtü Kuramı" kökenlerini açıklamaya çalışır. Bu şekilde bir kuramdan diğerine geçerken Freud entelektüel bir risk almıştır ve psikanaliz ve psikiyatri uygulamasından spekülasyona açık bir alana doğru kaymıştır.

"Haz İlkesinin Ötesinde" eserini savaştan sonra ancak 1920'de yayımlar. Burada ilk defa ölüm dürtüsünden bahseder ki bunu daha sonra "Thanatos" diye tanımlayacak ve yaşam dürtüsü olan "Tanrısal Eros"a karşı betimleyecektir. Bu eserde psikanalizin çok önemli bir kavramı olan "yineleme" kavramını da irdeler.

1920 yılında "Toplum Psikolojisi ve Ego Analizini" yayımlanır.

Freud'un tüm bu eserlerine göz attığımızda düşüncesinin değişik zamanlarının sıkı bir ikicilik (düalizm) etkisinde olduğunu görürüz. Freudien kavramlar çatışma doğuran karşıt çiftler olarak karşımıza çıkar: bilinç ve bilinçdışı, egonun güdülleri ve cinsel güdüler, haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi, id ve ego, yaşam dürtüsü ve ölüm dürtüsü.

Bu kadar sabırla geliştirdiği kuramına 1919-1920 yıllarından itibaren ölüm dürtüsünü katmasının kişisel sebepleri acaba neydi? Gerçek dünyada Freud, cesur, güçlü karakteri ile pek çok zorluklara göğüs germiş bir insandı ama iç dünyasında ölüm fikrinin çok yoğun bulunduğunu; örneğin biyografı Ernest Jones ile daha ilk karşılaştığı yıllarda bile ayrılma zamanlarında "Elveda! Belki beni tekrar göremeyebilirsiniz." şeklinde konuştuğunu ve yaşlandıkça ona her gün ölümü düşündüğünü söylediğini biliyoruz. Aslında 1. Dünya

Savaşının hemen ardından parasızlık, yakın bir arkadaşının kanserden ölümü, bundan üç gün sonra ikinci kızı Sophie'nin aniden gribe yakalanıp ölmesi, birkaç sene sonra çok sevdiği torunu Heinz'ın tüberkülozdan ölümü kendi deyimiyle onun da içinde bir şeyleri öldürmüştü.

1923 yılında "İd ve Ego" adlı denemesini yayımlar.

Metapsikoloji, yani bilinci inceleyen klasik psikolojiden farklı olarak bilincin öte yanını inceleyen bir psikoloji üzerine çalışma yapan, aynı zamanda kimi açıklığa kavuşmamış noktaları halletmeye ve suçluluk duygularını daha yakından incelemeye çalışan Freud, 1923 yılında yeni bir yapısal model kurmaya zorlanır. Yapısal model, ruhsal aygıttaki her bir parçayı, her bir ögeyi birbirinden ayırt eden ve bunları belli bir mekan içinde belirli yerleri varmış gibi tasarlayan kuramdır. Ancak bu mekânsal tasarlanmanın gerçekteki herhangi anatomik bir bölünmeyle en ufak bir ilintisi yoktur.

Eski Yapısal Model ile Rüya Yorumu'nda karşılaşmıştık: Bu Yapısal Model bilinçdışı, ön bilinç ve bilinç ayrımını yapar. Son düzenlemede ise bu birincisi bir yana bırakılmamış, ancak bir başka şema birinci bölümlenmenin üzerine yerleştirilmiştir; Q (Es), Ben (Ich) ve Üst-ben (Über-Ich) bölümlenmesidir bu. O, (Es, it) Freud'un Georg Groddeck'ten aldığı bir ifadedir, Groddeck ise bu ifadeyi Nietzsche'den almıştır. O (Es), bilinçdışı nitelikli olan ve libido ve ölüm dürtüsünden gelen ruhsal enerjiden ibarettir. Üst-ben ise, bu bölümlenmede ben'den ayrılmış olan eleştirici kurumun, bir tür ben'i denetleyici bir üst kertenin adıdır. Ben ise neyse o kalmıştır: Uyumcu kurum. Ancak narsizmin işin içine katılmasından sonra, Freud, ben'e başka bir yandan bakmıştır: Narsizm ölüm dürtüsüne karşı bir savunma olarak görünmektedir. Bu yeni Yapısal Model aracılığıyla da, kendini uğraştıran güçlüklerin nerelerde yattığını ve bunları nasıl bir yoldan çözmeyi düşündüğünü göstermiştir.

Freud'a göre psikanaliz, bir derinlik psikolojisi olarak ruhsal yaşamı üç yönüyle inceler: dinamik, ekonomik ve topik. Psikanaliz, bütün ruhsal süreçlerin birbirlerini destekleyen, teşvik eden, engelleyen, birleşen ve uzlaşmalar yapan güçlerin oyunu olduğu görüşünü benimser. Bu güçler or-

ganik kökenli ve dürtü karakterlidirler. Yineleme zorlamasıyla donanmışlardır. Affektif (heyecansal-duygusal) tasarımlar bunların ruhsal temsilcisidirler. İşte organik kökenli dürtülerin bu güçler oyunu metapsikolojinin dinamik anlayışının temelini oluşturur.

Dürtülerin ruhsal temsilcileri, belli miktar enerjiyle kaplanmışlardır (cathexis); ruhsal mekanizma bu enerjinin akışının engellenip bir yerde tıkanmasını önlemeye ve ruhsal mekanizmaya baskı yapan uyarıcı duygusal etkilerin toplam miktarını olabildiğince düşük tutmaya çalışır. İşte bu olgu, metapsikolojinin ekonomik boyutunu oluşturur.

Başlangıçta ruhsal süreçlere egemen olan haz ilkesi, gelişme boyunca dış dünyayı, yani gerçekliği dikkate kata kata bu gerçeklik ilkesine göre bir değişme gösterir. Burada haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasında aracı olan, Freud'un ikinci yapısal modelde (topik) geliştirdiği "Ben"dir.

Yapısal model, ruhsal aygıtta her bir parçayı, her bir öğeyi birbirinden ayırt eden ve bunları belli bir mekan içinde belirli yerleri varmış gibi tasarlayan kuramdır. Freud'un son topik'inde, ruhsal aygıt, dürtü uyarımlarının taşıyıcısı olan İd'den, İd'in dış dünyanın etkisiyle değişime uğramış en yüzeydeki bölümü olan Ben'den ve "Ben'i egemenliği altına alan ve dürtü doyumunu engellemelerini temsil eden Üst Ben'den oluşur ve topografik varsayımdan ayırt etmek amacı ile "yapısal (strüktürel) varsayım" diye adlandırılır.

İd'deki süreçler (birincil süreçler) bilinçdışı, bilinç ötesi süreçlerdir. Buna karşılık, bilinç, ben'in, dış dünyanın algılanmasına ayrılmış en dış katmanlarının işlevidir.

Son Yıllar

1923 yılına gelindiğinde Freud'a alt çene kanseri teşhisi konur ve 33 cerrahi girişiminden ilki gerçekleştirilir. 16 yıl sürecek bir eziyet dönemi başlamıştır. Yazmaya devam eder.

1930 yılında Goethe ödülüne layık görülür.

1933 yılında, Naziler meydanlarda Nasyonal Sosyalizm muhaliflerinin, Yahudi yazarların ve bu arada Freud'un eserlerini de insanlığın asaletini korumak adına yakarlar. Durumu öğrenen Freud'dan cevap gelir: "Ne ilerleme kaydettik, Ortaçağda olsaydık beni yakarlardı, şimdi ise sadece

kitaplarımı yakmakla yetiniyorlar!" Şimdilik.. 1943 yılında Freud'un dört kız kardeşi toplama kamplarının ateşinde yok olacaktır.

1938 yılı haziran ayında Freud, Prenses Marie Bonaparte'in haklı ısrarı ve sağladığı koruma sayesinde ailesi ile birlikte İngiltere'ye sığınır, bu süreçte A.B.D. başkanı Franklin Roosevelt de bizzat çaba harcar.

Freud'un ülkesinden çıkış vizesi alabilmesi için Gestapo, Avusturya'nın Almanya tarafından ilhakından beri kendisine iyi davranıldığı, hiçbir sorun çıkarılmadığına dair bir belgeyi imzalaması için önüne koyduğunda, "elbette imzalarım" der, "yalnız sonuna, Gestapoyu içtenlikle herkese tavsiye ettiğimi de yazmama izin verir misiniz?"..

Londra'da evi ziyaretçi akınına uğrar. Salvador Dali ile tanıştıktan sonra sürrealistlerin katıksız bir deli oldukları fikrini tekrar gözden geçireceğini söyler.

Thomas Mann'ın yazdığı makaleden çok hoşlanmıştır: "Hitler psikanalizden nefret ediyor! Viyana üzerine böylesine hiddetle yürümesinin temelindeki sebep orada yaşayan yaşlı psikanalist olmalı, gerçek düşmanı: illüzyonları yok eden kişi, nevrozun maskesini düşüren filozof".

Londra'da tek tük hasta görmeye devam eder ve "Musa ve Tektanrılık" adlı eserini yayımlar. Freud yaşamının son beş yılında, önce Viyana'da daha sonra da Londra'da Musa ile, onun doğumu ve ölümüyle ilgilenir. Çok yerinde bir tutumla tarihsel bir roman diye tanımladığı bir çalışmayla Musa konusunu ele alır. Aradığı nesnel bir doğrudur, dinin gerçek temellerini bulduğunu söyler, onun Musa'sı dini kurmamış, yalnızca aracı olarak aktarmıştır.

Freud'un burada tarihsel bir temel üzerinden öne sürdüğü, "Totem ve Tabu" yu yazarken tarih öncesi çerçevede içinde ele aldığı suçluluk duygusudur. Freud'un, Musa'nın ayaklanan halk tarafından öldürülmüş olduğu varsayımını, ki bu düşünce "Totem ve Tabu"da da vardır, başka bazı din tarihi yazarları da ortaya atmışlardır. Musa'nın öldürülmesi üzerine ortaya çıkan suçluluk duygusu, yeni bir toplumsal düzenin temelini oluşturmuştur. Burada, Musevi ve Hristiyan toplumlarının tarihinin değişik yorumu da söz konusudur.

Üzerinde ısrarla durduğu Musa, Freud'un karşısında kendisini bir evlat gibi hissettiği, ay-

nı zamanda da kendini özdeşleştirdiği bir baba figürüydü, bu baba ile özdeşleşme, Freud'un, Musa'nın ölümünde kendi ölümünü görmesine yol açar..

Her şeyin başlangıcı olan, hipnotizma sonrası anımsama güçlükleri çelişkilerinden başlayıp, haz ilkesi üzerinden ölüm dürtüsüne uzanan ve babanın öldürülmesi ve kökü kazınmaz suçluluk duygusunda noktalanmış zahmetli bir yol! Freud'un kendisini Musa ile özdeşleştirmesi, bilerek gerçekleştirilmiş, açıklaması olan bir olaydır. Eski-den kendisini kaşif, conquistador Christof Colomb ile karşılaştırmıştı. Colombus bir anakara bulmuş, ama ona adını verememişti. Musa halkı-

na kutsal toprakları hedef göstermiş ama kendisi oralara ulaşamamıştı. Freud da buluşlarından büyük kazanımlar elde edemeyeceğinden herhalde emindi.

23 Eylül 1939'da "Psikanalizin Ana hatları" adlı eseri üzerinde çalışmaları sürerken, "bilinçdışının bu büyük fatihi" kansere yenik düşer.

Amerikalı şair Hilda Doolittle'ın onun hakkındaki sözleri ile bitirelim:

"Sigmund Freud yaşlanmış fakat olgunlaşmış Arabistanlı Lawrence gibi, insanın içine nüfuz eden bir anlayış yeteneğine sahip.

O insan ruhunun ebesidir, hatta, ruhun ta kendisi!" ❀

Sabah Yıldızı*

Romantizmden Gerçeküstücülüğe Yeni Mit

Michael Löwy

Çeviren: U. Uraz Aydın

Dünyayı yeniden büyülemeye dair romantik stratejiler arasında mite başvurunun özel bir yeri vardır. Çeşitli geleneklerin sihirli kavşağında, mit, tükenmez bir semboller ve alegoriler, fanteziler ve iblisler, tanrılar ve yılanlar haznesi sunar. Bu tehlikeli defineden beslenmenin çeşitli biçimleri vardır: eski mitlere şiirsel veya edebi atıflarda bulunma, mitolojiyi “bilimsel” açıdan inceleme, ve yeni bir mit yaratmaya girişme. Bu üç durumda da, mitin dini özünden bir şeyler yitirmesi, onu, dünyayı yeniden büyülemenin dünyevi bir aracı, ya da daha doğrusu kutsal olana kavuşmanın dini olmayan bir yolu haline getirir.

Mitlerin Alman faşizmi tarafından tehlikeli bir biçimde yolundan sapıtılması, ulusal ve ırksal simgelere dönüştürülerek manipüle edilmesi, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından mitolojinin gözden düşmesine büyük oranda katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Ernst Bloch⁽¹⁾ gibi kimi antifaşist Alman entelektüelleri, miti -“geleceğin ütöpik ışığıyla” aydınlatıldığı taktirde- Nazilerin kirli ellerinden kurtarmanın mümkünatına inanıyorlardı (Frank, 1982).

Önceleri, ilk Romantizm döneminde, bu ütöpik ışık varlığını yoğun biçimde hissettiriyordu; 19. yüzyılın şafağında Friedrich Schlegel tarafından yaratılan “yeni mit”i, içinden aydınlatan gizli bir lamba gibiydi. Karşılaştırıldığında, bu yüce kaynak ile Üçüncü Reich'in peydahladığı o karanlık mitolojik taklitler arasındaki karşıtlık göz çarpar.

Frühromantik⁽²⁾ için yeni mit “milli-germanik” değil *insani-evrenseldir*. Alman Romantizminin

muhtemelen en “kuramsal” ve en alışılmadık görüşler taşıyan metinlerinden biri olan Mitoloji üzerine Söylev’inde (1800) Friedrich Schlegel yalnızca Avrupa geleneklerinden değil, “Doğu’nun hazineleri”nden de beslenen sınırsız bir mitsel-şairane (*mythopoétique*) kainatın hayalini kurar. Ve de özellikle, eskisinin soluk bir taklidi olmayan ve bizzat doğası gereği, yahut daha doğru bir ifadeyle, tinsel dokusu itibarıyla ondan kökten biçimde farklılaşan yeni bir mitolojinin halini kuruyordu: eski mitoloji, duysal dünyadaki en yakın ve en canlı olana dolaysız biçimde bağlanırken, yenisi, tam tersine, “tinin en mahrem derinliklerinden” (*tiefsten Tiefe des Geistes*) yola çıkarak oluşturulmalıydı. Bu iç kaynağın bir ürünü olan yeni mitoloji, dolayısıyla, tinden yola çıkarak bizzat tinin kendisi tarafından yaratılacaktı; kendisi de “hiçbir şeyden” yaratılan (*aus Nichts entstanden*) idealist felsefeyle arasındaki seçmeci yakınlık da bundan ileri gelir (Schlegel bu konuda özellikle Fichte’ye atıfta bulunuyordu). Derinliklerden gelen bu mitsel-şairane içsellik akıl yürüten aklın dayattığı sınırları kabul edemez: o, “bilincin bir türlü kavrayamadıklarının”, “hayalgücünün o güzel dağınıklığının”, “insan doğasının ilksel kaosunun” krallığıdır. Fakat bu dış dünyayı görmezden geldiği anlamına gelmez: Yeni mit aynı zamanda “hayalgücü ve aşkın dönüş-tüdüğü, insanı çevreleyen doğanın hiyeroglifsî ifadesi”dir (Schlegel, 1984). Schlegel’in bu satırlarda, Freud’ün bir yüzyıl sonra bilinçdışı kategorisiyle kavramaya çalışacağı alana sezgisel biçimde işaret ettiği izleniminden sıyrılmak zordur.

Ve kimi zaman psikanalizi, kimi zaman Gerçe-

* Bu makale Michael Löwy'nin *L'Étoile du matin, surréalisme et marxisme* (Syllepse, 2000) isimli kitabından alınmış ve yazarın izniyle *Imago*'nun 1. sayısında yayımlanmaktadır.

küstücülüğü önceliyor gibi görünen bu şaşırtıcı ve parlak sezgiler içeren metnin sonuç kısmında, Schlegel bakışını geleceğe yöneltir: Bir gün, insanlar tanrısal güçlerini (*divinatorischen Kraft*) yeniden keşfedecek ve “hala gelmesi beklenen” altın çağı tanıyacaklardır: “İşte mitolojiden anladığım budur”. Altın çağı geçmişe değil de geleceğe yerleştirerek, Schlegel miti ütöpik bir enerjiye dönüştürür ve mitsel-şairaneliğe sihirli bir güç yükler (Schlegel, 1984).

Yüz elli yıl sonra, mağaranın karanlık köşelerini aydınlatmak üzere, gerçeküstücüler yeniden bu köze üfleyeceklerdir. Breton ve dostları için, mit değerli bir ateş kristalidir: onu faşist mitomanlara ⁽¹⁾ terk etmeyi reddederler. 1942’de, savaşın en korkunç günlerinde, Breton bu alandaki bir karşı saldırının gerekliliğine her zamankinden çok inanmaktadır: “bugün dünyayı sarsan bu çatışma karşısında, en zor zihinler, Odin’in ve diğerlerininin karşısına çıkarılabilecek bir mitin yaşamsal gerekliliğini kabullendiler” (Breton, 1965). ⁽²⁾

Breton, ilk kez olarak, 1937 tarihli “Gerçeküstücülüğün Sınırsız Hudutları” metninde, gerçeküstücülüğün “çağımızın kolektif mitinin tasarlanması” görevini önüne koymasını gerektiğini önerir. Bu mitin, hem yıkıcı, hem erotik rolü, 18. yüzyılın sonunda, Fransız İhtilali’nden kısa zaman önce “kara” Romantizmin oynadığı rolün benzeri olmalıydı (Breton, 1973).

Bunun yanı sıra Gerçeküstücüler açısından mitin önemi, rasyonel-olmayan üzerindeki dini etkiye, (ezoterik geleneklerle birlikte) dünyevi bir alternatif oluşturmaktan kaynaklanır. Breton’un, Çılgın Aşk kitabının, dostu Armand Hoog’a gönderdiği nüshasındaki imzalı sözleri -ki bunları kıskırtıcı ve put kırıcı (*iconoclaste*) bir imge olarak okumak gerekir- de bu çerçevede yorumlamalı: “Kiliseleri, hem de en güzel olanlarından başlayarak yıkmalı, taş üzerinde taş kalmayana dek. Ve işte o zaman, yaşasın yeni mit!” (Beaujour)

Üçüncü Bir Gerçeküstücü Manifesto İçin Önbilgiler’de Breton şu soruyu (kendisine de) sorar: “Bizler için arzu edilir olan toplumla ilişkili bir miti ne ölçüde seçebilir yahut benimseyebilir ve de dayatabiliriz?” (Breton 1994) ⁽³⁾. Bu sözler, kendisi için mitle ütopyanın ayrılmaz olduğunu gösterir: Bu ikisi özdeş değilse de, her iki alan, arzusunun birinden diğerine geçişini sağlayan bir bitişik kap sistemiyle birbirine bağlıdır.

Gerçeküstücüler kolektif bir mit “dayatmayı” başaramadıysa da, romantik yöntemi izleyerek, yani “tinin en mahrem derinliklerinden” beslenerek yahut, Breton’un sözleriyle “insan varlığının, reel dünya çerçevesinde kendini gösteremeyen ve tezcanlılığı içerisinde sembollerin ve mitlerin sonsuz isteklerine yanıt vermekten başka çıkar yolu olmayan en derin duygularına” başvurarak bunu yaratabildiler. “Genel bir sembolikle donatılmış evrensel bir mitoloji” (Schelling) ⁽⁴⁾ oluşturamadıysa da, gerçeküstücüler, modern kültürün kapalı gökyüzünün içinden alev alev yanan bir kuyruklu yıldız misali geçen yeni bir mit -kelimenin simyasal anlamıyla- yarattılar.

Peki nedir bu mit? Bu soruya cevap verebilmek için Breton’un en “mitolojik” eseri Arcane 17’ye bakmak gerekir. Şair bu metinde, İsis ve Osiris mitlerinden, Mélusine mitinden, Kadın tarafından sağlanan Dünyevi Selamet mitinden, Arcane 17 astrolojik mitinden, Özgürlük Meleği Satan’ın mitinden ve de özellikle - Breton’un “beni kendine bağlamaya devam eden en güçlü mitlerden” dediği- “tüm iktidarı eline alan aşk”ın miti, “bünyesinde dünyanın tüm yenilenme gücünü barındıran” çılgın aşk mitinden söz eder. Kitabın sonucunda -ki Gerçeküstücülüğün en parıltılı kitaplarından biridir- tüm bu mitsel simalar, birer ateş nehri gibi, hepsini içinde tutacak bir imgeye doğru akarlar, o imge ki Breton’un gözünde “romantik düşüncenin en üstün ifadesi” ve bizlere bıraktığı en canlı sembol’dür: bu “melek Lusifer’in alnından düşmüş” büyük sabahın yıldızıdır. Bu yıldız, boyun eğmeyişin en yüksek alegorik imgesini temsil eder: bizlere “bizzat isyanın, yalnızca isyanın ışık yaratabildiğini” öğretir. “Ve bu ışık ancak üç yoldan tanınabilir: şiir, özgürlük ve aşk ile” (Breton, 1944, 1965).

O halde, isyanı, şiiri, özgürlüğü ve aşkı (modern biçimleri altında) kapsayan, (aralarındaki seçmeci yakınlıklar sayesinde) onları bir araya getiren, (herhangi bir hiyerarşi kurmadan) bunları birleştiren bu yeni mit nedir? Bu, “tanrısal gücüyle”, “hala gelmesi beklenen altın çağa” yönelmiş ütöpik bakışıyla ancak Gerçeküstücülüğün kendisi olabilir. Şiirsel bir mit olarak Gerçeküstücülük, yüz elli yıl önce Frühromantik’in ilan ettiği programın varisidir. Bununla birlikte şöyle bir özelliği vardır ki, hiçbir zaman tamamlanmamış ve her daim yeni mitolojik imgelerin ve simgelerin yaratımına açık, hareket

halinde bir mittir. Her şeyden önce tinin bir faaliyeti olan Gerçeküstücülük, kendini "son mit", yeneden keşfedilecek bir Kutsal Kase veya şeylemiş bir "Gerçeküstülük" olarak donduramaz: daimi tamamlanmayışı onun ölümsüzlük iksiridir.

Yale öğrencileri karşısında 1942'de yaptığı konuşmada, Breton gerçeküstücülüğün hedeflerinden biri olarak "mitsel hayata yapılacak ve ilk başta büyük kapsamlı bir temizlik şeklini alacak olan müdahalenin pratik düzeyde hazırlanışını" gösterir (Breton 1942). Bu görev, bizim çağımızda da, yakıcı güncelliğini korumaktadır. Esasında, 20. yüzyılın sonunda yalnızca ahırlara değil fakat tüm odalara ve salonlara yerleşmiş olan mitolojik vebayı temizleyebilmek için tüm bir nehrin akışını değiştirmek gerekir.

Dini ve milliyetçi karanlıkçılık mitleri, bataklıklarda sonsuza dek boğulduğu düşünülen bu kurbağa kafalı putlar (kurbağalara duyduğumuz tüm saygıyla birlikte), bilinçlere yeniden yerleşmek ve ruhları dogmaların aşırı ısıtılmış sıvı kurşununda boğmak üzere çamurlu derinliklerinden çıkıyor.

Fakat bu putların ardında, bambaşka bir ihtiyaçma sahip, yüzyılımızın her yerde hazır ve nazır bulunan, kadiri mutlak, koca göbekli Büyük Miti di-kiliyor: Tüm tanrıları yutan Tanrı, tüm fetişlere hakim Fetiş, istediği tüm kurbanları elde eden efendi Moloch⁽⁷⁾, önüne çıkan her şeyi ezen at arabası Juggernaut⁽⁸⁾, kah ruhun tüm ürünlerini yutan bir çekirge bulutu şeklinde, kah her yere işleyen ve zamanın havasını solunmaz yapan görünmez ve leş bir koku biçiminde beliren, hiçbir hasımını kalmamış Üstün Varlık: Mammon⁽⁹⁾.

Kökenlerinden bugüne, Gerçeküstücülük hiçbir vakit sihirli bir direniş mekanı, şeffaf bir reddiye ışığı olmaktan, tüm bu vıcık vıcık mitolojik kulluk gösterilerinin ironik bir biçimde olumsuzlanışının ruhunu taşımaktan vazgeçmemiştir.

Sabahın Lusiferi yıldızı, aynı zamanda bunlardır da

Dipnotlar

1) Ernst Bloch (1885-1977): Yahudi/Alman filozof, romantizmden esinlenmiş bir Marksist, ütopya kuramcısı. Nazizm döneminde ABD'de sürgünde bulunan Bloch, savaş sonrasında Doğu Almanya'ya döner, fakat burayı da 1961'de Batı Almanya'ya gitmek üzere terk eder. Temel eserleri: L'Esprit de l'Utopie (Ütopya Ruh-u-1918); Thomas Münzer, théologien de la révolution [Thomas Münzer, Devrimin Dinbilimcisi-1921]; Héritage de notre temps [Çağımızın Mirası-1935]; Le Principe Espérance [Umut İlkesi-1959]. Özellikle

otuzlu yıllardaki yazılarında Gerçeküstücülükle ilgilenir.

2) Frühromantik: edebiyat tarihinde birinci Alman Romantizmini belirtmek için kullanılan terim. Alman romantizminin bu safhasında, aralarında Novalis (Friedrich von Hardenberg), Friedrich ve Wilhelm Schlegel, Ludwig Tieck, Caroline von Günderrode'un da bulunduğu bir genç yazarlar ve şairler topluluğu Athenäum dergisi etrafında bir araya gelecektir. Romantik duyarlılık ve geçmiş nostaljisi, bu ilk dönem boyunca (1798-1804), Fransız İhtilali'ne ve cumhuriyetçi fikirlerle karşı belirli bir sempatinin doğmasını engellemez.

3) Mythomane : yalan söyleme hastalığına kapılmış kişi -ç.n..

4) Breton, mite yönelik ilgisini paylaşan "zor zihinler" içinde Bataille, Caillois, Duthuit, Mason, Mabille, Léonora Carrington, Max Ernst, Etienne, Péret, Calas, Seligmann, Hénein'i sayar (Prolégomène à un troisième manifeste du surréalisme ou non, 1942)

5) Breton, özellikle "naif" denilen ressamalarda mitsel bir boyut seziyor gibi: " Genel anlamı, bir çok yönüyle bizler için karanlık kalan modern mitolojide, eczacı Csontvary, gümrük görevlisi Rousseau ile postacı Cheval arasında oturur, "profesyonellerden" oldukça uzaklarda" (Breton 1965, s.238).

6) Friedrich Wilhelm von Schelling (1775-1854): 19. yüzyıl başının Alman romantik ekolünün başlıca filozoflarından. Gençliğinde Fransız İhtilali'ne yakınlık duymakla birlikte daha sonraları oldukça muhafazakar görüşler benimser. Tinin ve doğanın mutlak özdeşliği ile sezginin saf akılcılık karşısındaki üstünlüğünü ilan eden romantik doğa felsefesinin esinleyicisidir.

7) Moloch: İbranice ha-Moléch'den gelir ve "Kral" anlamına gelen ha-Méléch muhtemelen bu sözcükten türemiştir. Chanaan topraklarında [Filistin'in eski adı] önceleri yaşayan halkların taptığı bir put. Feci kurbanlar ve özellikle de diri diri yakılmış çocuklar talep eden bu put Eski Ahit'in peygamberlerince kınanmıştır. Marx'ın metinlerinde Sermaye'nin alegorisi olarak kullanılır.

8) Juggernaut : Hindice, tanrı Wishnu'nun simalarından biri olan Dschagannat kelimesinden gelir. Büyük törenlerde insanlar, üzerinde Wishnu-Juggernaut'un tasvirlerinin bulunduğu at arabasının ağır ve devasa tekerleri altına atılarak kurban edilirdi. Marx tarafından Sermaye'nin alegorisi olarak kullanılır.

9) Mammon: Aramca "servet" anlamına gelen Mamna'dan gelir. Zenginliklerin birikimini düzenleyen Suriye tanrısının adı. Yeni Ahit'te haksızca elde edilmiş zenginlikleri simgeleştiren puta verilen isim.

Kaynakça

Beaujour, Michel. "André Breton Mythographe. Arcane 17". Eisinger, Marc (düz.). André Breton. Neuchâtel, La Baconnière, 1970.

Breton, André. "Autodidactes dits 'naifs'". [1942]. Le surréalisme et la peinture. Paris. Gallimard. 1965.

Breton, André. "Limites non frontière du surréalisme". [1937]. La Clé des champs. Paris 10/18. 1973.

Breton, André. Manifestes du surréalisme. Paris. Gallimard, 1994.

Breton, André. Arcane 17. [1944]. Paris. 10/18. 1965.

Breton, André. "Situation du surréalisme entre les deux guerres" [1942]. La Clé des champs.

Frank, Manfred. Der Kommende Gott. Vorlesungen zur Neuen Mythologie. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982.

Siper Edilen Zaman

Romantizmin Otantik Cemaat

Arayışında Zaman Kategorileri

U. Uraz AYDIN

Romantizm: sosyolojik bir tanım

“Sana romantik kelimesi konusunda yaptığım açıklamayı gönderemem, çünkü yüz yirmi beş sayfa tutuyor” diyordu Friedrich Schlegel kardeşi August’e yazdığı bir mektupta.

Gerek Romantizm akımının üyelerinin, gerekse romantizm konusunda çalışanların ortaklaşabildikleri nadir konulardan biri, herhalde Romantizm’i tanımlamanın ne denli zor olduğudur. Romantizm, çağının estetik, ahlaki, siyasi, felsefi değerlerine bir başkaldırı olduğu kadar, tüm karmaşıklığı, çelişkiliği ve çeşitliliğiyle onu tanımlama çabalarına da bir meydan okuma teşkil eder. Isaiah Berlin, “başsağı çevrilmiş bir piramidi” andıracak biçimde romantiklik hakkında yazılanların romantik eserlerden çok daha fazla olduğunu, romantiklik üstüne yazının neyle ilgili olduğunu tanımlamaya çalışan yazının ise daha da geniş olduğunu belirterek, bu konunun, onun üzerine çalışanların yön duygularını yitirecek ölçüde tehlikeli ve karışık olduğunu yazıyor (Berlin, 2004, s.19). Aynı kanıyı paylaşan Paul Valery bu zorluğu “Romantizmi tanımlamak için her türlü kesinlik anlayışını yitirmiş olmak gerekir” sözleriyle özetliyor (akt. Van Tieghem, 1969.13-14). Eric Hobsbawm’a göre ise sanat alanındaki hiçbir ekolü tanımlamak veya betimlemek bu kadar zor değildir; “hatta ‘romantizm’in, devrimin bayrağını kendisine açtığını ileri sürdüğü ‘Klasisizm’i bile” (Hobsbawm, 1998, s.279). Edebiyat eleştirmenlerini ve tarihçilerini huzursuz eden bu sorundan kurtulmak için radikal bir öneri sunan Arthur O. Lovejoy “romantik” kelimesinin tek ba-

şına bir şey ifade etmeyen çok sayıda anlama sahip olduğunu, sözel bir işaretin işlevini artık yerine getirmediğini ileri sürer. Lovejoy, bir ülkenin Romantizm’inin bir başka ülkenin Romantizm’i ile çok az ortak noktalara sahip olabileceğini ve gerçekte çeşitli romantizmlerin var olduğunu düşünür. Buna karşı tek kökten çözüm olarak artık sözcüğün kullanılmamasını önerir (akt. Wellek, 2003).

Günümüzde aşkı veya bir aşk ilişkisindeki davranışları tanımlamak üzere kullanılan bu terim ile Samuel Coleridge’in şiirleri, Friedrich Schlegel’in fragmanları ortak bir kökene dayanıyor mu? Ayrıca Romantizm’in bir sanat hareketinin ötesinde, çeşitli siyasi, iktisadi, dinbilimsel, felsefi, sosyolojik...vb. akımları ve anlayışları tanımlamak için de kullanıldığını biliyoruz. Üstelik, bu alanların her birinde, romantik olarak adlandırılan yazarların, sanatçıların, düşünürlerin veya bilim insanlarının konuya ilişkin yaklaşımları, aynı tanıma sığmayacak düzeyde çeşitlilik arz etmektedir. Masal derleyicisi Grimm kardeşler ile gerçekçi bir kurguya dayanan *Sefiller*’in yazarı arasında, hem 1789’un esinleyicisi hem romantizmin fikir babalarından sayılan Jean-Jacques Rousseau ile bu ihtilali yerden yere vuran, siyasal romantizmin öncülerinden Edmund Burke arasında herhangi bir ilişki kurulabilir mi? Romantizm bir “muamma” olarak kalmaya mahkum mu?

Michael Löwy ile Robert Sayre, Romantizm’i bu tanımlanamazlık ününden kurtarmak için, ilk olarak Lucien Goldmann’ın anladığı şekliyle *Weltanschauung* (görüşü) kavramına başvururlar. Fran-

sız kültür sosyologu bu kavramı, aynı toplumsal deneyimleri paylaşan, aynı ekonomik çıkarlara sahip olan belli başlı sosyal grupların üyelerinin, insanın nitelikleri ve eksiklerine dair görüşlerinin, insanın insanla ve (doğal/toplumsal) çevresiyle ilişkisi konusundaki özlemlerinin, duygularının ve düşüncelerinin bütünü olarak tanımlar (Goldmann, 1959). Romantizme bir dünya görüşü olarak yaklaşmak, onun edebiyat ve sanat alanının ötesinde siyaset bilimi, felsefe, iktisat gibi farklı disiplinlerdeki yansımalarıyla birlikte kavranılmasını sağlar.

Ayrıca Löwy ve Sayre, çeşitli edebiyat kuramcıları tarafından Romantizm'e atfedilen özelliklerin (doğa duygusu, din, aşk, olağanüstülük, egzotizm, yaşam bunalımı, usdışılık, iradecilik...) ortak kökenini, "rasyonel çekirdeğini" bulmaya çalışır. Onlara göre Romantizm'i, alışıldığı üzere Fransız İhtilali'ne veya Aydınlanma'ya bir tepki olarak kavramak yerine -ki bu Rousseau'nun veya Alman aydınlanmasının (*Aufklärung'un*) ideallerinin başlıca savunucularından Lessing veya Jacobi'nin romantizm ile ilişkisini, yahut 1789'u coşkuyla karşılayan nice romantik şairi anlamayı olanaksız kılar-, daha yavaş ve derin bir dönüşüm olan kapitalizmin oluşumuna bir yanıt olarak görmek, daha tutarlı bir açıklama teşkil eder. Yazarlar romantizmi şu sözlerle tanımlar: "*Romantizm, (prekapitalist, premodern) geçmişin değerleri ve idealleri adını, modernitenin yani modern kapitalist uygarlığın bir eleştirisinin ifadesidir*" (Sayre-Löwy, 1992, s.30). Böylece, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimi ve toplumsal yaşamda yarattığı değişimler romantik eleştirilerin esas hedefi olarak belirir. Yazarlar, bu dünya görüşünün, bir toplumsal grup olarak entelijansiyanın düşünsel kategorilerine tekabül ettiğini savunurlar (Sayre-Löwy, ss.118-120). Entelektüellerin yaşadığı dünyada estetik, etik, inanç, kültür gibi niteliksel değerler hakimdir. Kapitalizmin dünyası ise niceliksel değerler -yani değişim değeri- tarafından düzenlenmektedir. Kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması sürekli olarak, diğer dünyayı tehdit etmektedir:

"Birjuvazi şimdiye dek hayranlık duyulan ve kutsal bir saygıyla bakılan tüm faaliyetlerin halelerini söküüp attı. Doktoru, hukukçuyu, rahibi, şairi, bilim adamını kendi ücretli işçisi durumuna getirdi" (Marx-Engels, 1969, ss.33).

Bizce bu kavrayışın bir diğer üstünlüğü de, kendisini romantik olarak adlandıran şairlerin, ressam-

ların, yazarların, siyaset bilimcilerin ötesinde, bu sıfatı sahiplenmeyen kişilerin eserlerindeki romantik boyutları incelemeyi olanaklı kılmasıdır. Bu, örneğin Alman sosyolojisiyle (Weber, Tönnies, Simmel), Marksist siyaset felsefesiyle (Marx, R. Lüksemburg, Lukacs, Benjamin ...), çeşitli popüler kültür ürünleriyle Romantizm arasındaki yakınlıkları keşfedebilmeyi sağlamıştır. ⁽¹⁾

Tek kişilik cemaat: Birey

Romantik sanatçıların, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesine ve şeyleşmenin yarattığı sancılara karşı koyuşu bireyselliğe bir övgü şeklinde tezahür eder. Bu çoğu kez Romantizm'in temel matrisi olarak görülmüşse de, ileride göreceğimiz gibi bunlardan yalnızca biridir.

Bu bireyselci boyutun öne çıkarılmasının kanımızca üç temel nedeni vardır. En genel olanından başlarsak, bunlardan ilki, modern uygarlığın, insanlararası ilişkilerde yarattığı çözülmedir. Giderek daha geniş kitlelerin yoğunlaştığı kentlerde kişilerarası ilişkiler, Simmel'in deyişiyle "sakınımlı" ilişkilere dönüşmekte, ve dolayısıyla kalabalık içerisinde bir yalnızlaşma, bir atomizasyon meydana gelmektedir. Büyük kentlerde yaşayan herkes için geçerli olan bu olgu, romantik sanatçıların tarafından büyük bir acıyla yaşanır, doğayla yitirilen uyumun bu sefer toplumsal yaşamda da yok oluşu olarak algılanır. "Her İngiliz bir adadır" derken Novalis, modern toplumda bu kalabalığın içinde birlikte olan her öznenin aslında tek başına olduğunu vurgulamak ister (Dellaloğlu, 2002, s.53). Tüm bir romantik kuşakta hakim olan "yurtsuzluk" temasını bu çerçevede değerlendirmek lazım. Romantik, bu toplumda kendisini evinde hissedemez, evi olsa olsa kendisidir. Dışarısı yabancıdır ona. Bu anlamda, Schiller romantiklerden "yurt özlemi çeken sürgünler" diye söz edecektir (Hauser, 1996, s.158).

İkinci bir neden olarak, himaye sisteminin gide-rek ortadan kalktığı ve kültürel ürünlerin alınıp satılır metalar haline dönüştüğü bir dönemde, romantik sanatçıların bir kısmının pazar için üretmeyi reddettiğini görüyoruz. Bu, satmayan eserlerin yaratıcısı olan, ve çoğu kez zor koşullar içinde yaşayan sanatçıların, kendilerini "sıradan" kitleler içinde anlaşılmayan yalnız bireyler olarak hissetmelerine sebep olmuştur. Birçok romantik sanatçı açısından bu iki zorunlu yalnızlaşma biçimi, bir erdem

haline dönüştürülmeye çalışılmış, bireyin kendisiyle, zihniyle ve ruhuyla kurduğu ilişki, tek otantik ilişki biçimi olarak görülmüştür. Bu tavır, en abartılı haliyle bencillik ve narsisizm olarak ortaya çıkar. Burada sürekli bir kendini anlatma, en derin duygularını açıklama söz konusudur. Bunu, dolaysız bir biçimde Rousseau'daki gibi itiraflarda, ya da daha dolaylı bir halde otobiyografik romanlarda görebiliriz (Van Tieghem, 1969, s.229). Hauser'e göre romantik sanat, her şeyden önce itirafları haykırarak, yaraları açığa çıkaran bir "insan belgeseli" oluşturur (Hauser, 1996, s.160).

Bireyselliğin yüceltilmesinin bir diğer nedeni olarak da, Aydınlanma'nın, herkes için geçerli olan mutlak bir akıl anlayışını toplumsal ve kültürel yaşama dayatmasını görebiliriz. Bu akıl karşısında romantikler, bireysel olan tutkuyu, hüznü, hayal gücünü öne çıkarmışlardır. Alman Romantizm'inde önemli bir yere sahip olan Fichte'nin benlik felsefesini, fakat özellikle de "deha söylemi"ni bu çerçevede okumak gerekir. Romantiklerde deha kavrayışı, mekanik ve organik arasındaki karşıtlığın bir göstergesidir. Mekanik olan akıl, organik olan dehadır. Herder'e göre "deneyimlerin, polis, siyasetin, konforun hakim olduğu bir yüzyılda", deha, "özgün duygular"a, "özgün düşünceler"e sahip olma kapasitesidir. Alman Romantizm'in büyük ölçüde öncüsü olarak değerlendirilen *Sturm und Drang* akımının temsilcilerinden biri olan Gerstenberg, Shakespeare'in dehasını överken şunları söyler: "dehanın olduğu yerde, icat vardır, yenilik vardır, özgünlük vardır"(Forget, Bancaud-Mäenen, Blondeau, 1998, ss.33-54).

Cemaat ve Kultur

Romantik nostaljinin başlıca nesnesi insanların birbirleriyle ve doğayla olan uyumunun henüz bozulmadığı, modern iktidarın ve metalaşmanın henüz nüfuz edemediği, cemaatsel ilişkilerin ve değerlerin henüz çözülmeye uğramadığı alanlardır. Orta Avrupa'da XIX. Yüzyıl'ın sonlarında, özellikle de üniversite çevrelerinde ortaya çıkan neo-romantik akımın görüşlerinin temelinde yatan *Kultur* ve *Zivilisation* (Kültür ve Medeniyet) arasındaki karşıtlıktır. *Kultur* ile kastedilen, etik, estetik ve siyasi değerlerin hakim olduğu bir alan, "içsel", "doğal", "organik" bir manevi dünyaydı. *Zivilisation* ise, "dışsal", "mekanik", "suni" bir teknik ve ekonomik ilerlemeye

işaret ediyordu (Löwy, 1976, s.34). Daha sonraları Alfred Weber ve Oswald Spengler tarafından geliştirilecek olan bu sorunsalın ilk ve en açık sosyolojik analizini yapan, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Cemaat ve Toplum-1887) çalışmasıyla Ferdinand Tönnies'dir. Tönnies bu iki toplumsal yapı arasındaki zıtlığı kısaca şöyle özetler:

Her türlü samimi, mahrem, bize ait olan ve birlikte ortaklaşa yaşam cemaat hayatı olarak adlandırılır. Toplum ise dışımızda olan kamusal yaşamdır. İnsan kendisinden olanlarla (ailesiyle) oluşturduğu cemaatte ak ve kara günlerde doğuştan itibaren hep ona bağlı olarak yaşar. Toplum ise kişinin yabancı bir ülkeye girer gibi girmesini gerektirir. (akt Yelken, 1999, s.40)

Romantikler toplumsal ilişkilerin henüz şekillenmediği, çıkara ve hesaba dayanmadığı, dostluğun ve bağlılığın, samimiyetin ve fedakarlığın hakim değerler olduğu bir toplumsal yaşantının arayışını üç temel zaman boyutunda gerçekleştirmektedirler.

I. Geçmiş: Altın Çağın Arayışında

Romantikler cemaat arayışlarını geçmişe yönlendirdiklerinde, aranan Altın Çağ kimi zaman kayıp cennet, ilkel toplumlar, Atlantis, Yunan veya Roma Antikitesi, Rönesans veya Fransız İhtilali öncesi düzen olarak cisimleşebilse de nostaljinin nesnesi çoğunlukla, Friedrich Schlegel'in "şövalyenin, aşkın ve masalın çağı" olarak tanımladığı Ortaçağ'dır. Aydınlanma'nın, ilk Yunan sitelerinden Fransız İhtilali'ne kadar gelen süreçte bir kesinti, insan aklının gizlice yaşamaya ve gelişmeye devam ettiği, koza içinde geçmiş karanlık bir zaman dilimi olarak algıladığı Ortaçağ, romantiklerde tersine çevrilerek, aklın henüz hakimiyetini kuramadığı, geleneklere, dine, "doğal" bir hiyerarşiye dayanan ve otantik ilişkilerin var olduğu bir dönem olarak yüceltilir (Belge, 2001, s.80). Bireyin özneleşmesini, daha çok insan olma niteliklerinin yitirilmesi olarak kavrayan romantikler, Ortaçağı, çoğu kez dönemin gaddarlığını görmezden gelen bir biçimde, gerçek insani ilişkilerin mevcut olduğu bir dönem olarak idealleştirir. Özellikle Edmund Burke, Louis de Bonald, Joseph de Maistre veya Adam Müller gibi siyasi Romantizm'in teorisyenleri tarafından Fransız İhtilali, cemaatsel ilişkileri çözülmeye uğratan o korkunç sürecin zirvesi olarak algılanır. Geleneksel hiyerarşilerin devrimciler tarafın-

dan yıkılması, bireyleri eski kolektif koruma biçimlerinden koparıp, onları güçsüz kılan bir toplumsal atomizasyona yol açar (Legros, 1999, ss.278-279). Ortaçağ, Hobsbawm'a göre,

Peri masallarındaki ormanların güzel havasıyla kuşatılmış, üzerinde sul olunmaz Hristiyan cennetinin aklı olduğu, rengarenk hanedan armalarıyla, çağların yavaş yavaş oluşmuş organik ürünü feodal çağın istikrarlı ve düzenli toplum yaşamı, burjuva toplumunun muhafazakar muhaliflerinin yitirdiği besbelli olan cennetiydi. (Hobsbawm, 1998, s.286)

Ortaçağın bir prototipini oluşturduğu bu tarihsel geçmişlerin yanı sıra nostaljinin yöneldiği bir diğer "geçmiş" de, aklın henüz hakimiyetini kurmadığı bir alan olarak çocukluk imgesidir. F. Schlegel'in, Goethe ve Hegel'i şaşkınlığa uğratan felsefi-erotik romanı Lucinde'de bedeninin hareketlerinde herhangi bir dış norma tabi olmak durumunda olmayan kız bebek Wilhelmine'den söz eden kahraman şöyle der:

"İşte böyle yaşamak gerekir! Çıplak ve uylaklarla sınırlanmayan küçük bir çocuk. Ne elbise giyiyor ne herhangi bir yetkeye boyun eğiyor; yaşamını yönlendirecek hiçbir şeye inanmıyor; en önemlisi boş duruyor, yapılacak hiçbir ödevi yok. Tembellik, insanlığın bir zamanlar kovulduğu tanrısal cennetten bize kalmış son kıvılcımdır. Özgürlük bacaklarını havaya kaldırma, her dilediğini yapma yeteneği, bu korkunç dünyada, doğanın bize korkunç bir vahşetle zorladığı bu meşakkatli nedensellikler için elimizdeki son ayrıcalıktır." (Berlin, 2004, s. 137)

William Wordsworth'un "Cennet çocukluğumuzda yatıyor" sözleri de, geçmiş bir Altın Çağ'ın hem bireyin çocukluk anılarında, hem de daha soyut bir çocukluk imgesinde aranabileceğini gösteriyor. Eserlerinin büyük kısmında romantik bir boyutun kendini gösterdiği Saint-Exupery de adeta romantik bir manifesto olarak okunabilecek *Küçük Prenses*'te "hayatı anlayan" çocukların dünyasıyla, "sadece sayılarla ilgilenen" büyüklerin dünyası arasındaki çatışmayı ele alır:

Büyük insanlara şunu dersiniz: 'Pencerelerinde sardunyalı, çatısında güvercinleri olan pembe tuğlalı bir ev gördüm'. Bu evi hayal edemezler. Onlara şöyle demek lazım: 'Yüz bin franklık bir ev gördüm'. O zaman 'ne kadar güzel' diye bağırırlar. (...) Böyleler işte. Onlara kızmamak lazım. Çocuklar, büyüklerle karşı son derece hoşgörülü davranmalılar. (Saint-Exupery, 2. ss.11-12)

II. Bugün: Doğu, Bohem ve Aşk

Bazen bu otantik değerler geçmişte değil, modern yaşamın içinde ayakta kalabilmiş cemaatsel ilişkilerde aranır. Bunların en başında, sanıyoruz,

Doğu'ya olan merakı sayabiliriz. Henüz modern sanayi uygarlığına adımını atmamış Doğu, birçok romantik açıdan hayallerini (ve eserlerini) süsleyen cemaatsel yaşantının, kimi zaman en ilkel haliyle varolduğu bir yerdi. F. Schlegel, "en üstün romantizmi doğuda aramalıyız" derdi. İslam alemi ve Arap dünyası alanındaki çalışmalarıyla tanınan -kısa zaman önce yitirdiğimiz- sosyolog Maxime Rodinson, bu "romantik egzotizmi" şöyle tanımlar: "Yaşadığı ülkeden kaçış arzusu değildir bu sadece, hayalimizde çizilen veya kendi çizdiğimiz yad eller tablosunda en güzel ve bize en az benzeyen yönler aramaktır da. Gurbette her zaman bir gariplik vardı. Ama şimdi en garip olanın merakı içindeydi Batı" (Rodinson, 1983, ss.58-59). Bu "gariplik", modern hayatın sunmadığı ve özlemi çekilen her türlü şeyi kapsıyordu. Özellikle Fransız romantikleri açısından, şöyleleşmiş ilişkilerin nüfuz edemediği bir diğer alan -Théophile Gautier'nin "sanat aşkı ve burjuva nefreti" olarak tanımladığı- "bohem"di. Paraya karşı hor görüşü, burjuva yaşam tarzına olan nefreti, çalışma etiğini yadsıyan üreticilik ve faydacılık karşıtlığı, maceraya yönelik eğilimi, alkol, uyuşturucu ve cinsellik dahil olmak üzere her alanda aşırılığa olan merakı, her türlü dış dayatmayı reddeden özgürlük kültürü bohem, hırsızların ve yazarların, fahişelerin ve devrimcilerin, esrarkeşlerin ve ressamaların sığınağı haline gelmişti. Enzo Traverso, bohem "romantik antikapitalist bir ethos ile antikonformist-ihlalcı bir yaşam tarzı"nın sentezi olarak tanımlarken, liberter şair Erich Mühsam ise onu "geleceğin evrensel insanal cemaatinin habercisi olabilecek bir cemaatsel mikrokosmos" olarak yorumlar (Traverso, 2004). Pierre Bourdieu ise daha çok sanatsal boyutu ile ele aldığı bohemde, eğitim olanaklarının giderek yayılması ve bununla etkileşim halinde sınırlı da olsa bir entelektüel emek piyasasının belirmesiyle oluşan genç ve kalabalık bir "proleterimsi entelektüel" kuşağın *sanat ile yaşama* (*vivre de l'art*) özlemi ile yeni bir *yaşam sanatı* (*l'art de vivre*) yaratma arzusunun cisimleşmesi sonucu, resmi ressamlar ve heykeltıraşlar kadar burjuva hayatının rutinleri karşısında şekillenen "toplum içinde gerçek bir toplum" görür (Bourdieu, 1998, s.98).

Bohem yaşantısı dışında da romantiklerin önemli bir kısmında çeşitli uyarıcı/uyuşturuculara (afyon, esrar, laudanum) karşı bir merak dikkat çeker. Wolfgang Schivelbusch, bu ilginin doğu ve

fantezi dünyasıyla ilişkisini şöyle tarif eder:

19. yüzyılın afyon ve esrar kuşağı romantik bir kuşaktır; sanatçıyı asosyal ilan eder. Yaşam ve sanat aynı potada erimelidir. giderek daha da iğrençleşen burjuva dünyasından radikal bir biçimde ayrılmalıdır. Mevcut ortamın yerine doğu konulur, doğunun fantastik dünyasına sığınılır. Doğudan gelen afyon ve esrar, edebi fanteziyi neredeyse fizyolojik bir biçimde bu fantastik dünyaya götürür. Afyonkeş edibin düşlerinde gezdiği fantastik doğu, düşün ardından yazılan metinde sanat eserine dönüşür: Yaşam ve sanat bir potada erir, ikisi de aynı ölçüde düşsel, gerçekdışı, asosyaldır. (Schivelbusch, 2000, s.198)

İngiliz romantikleri arasında Thomas de Quincey, Walter Scott, Lord Byron, Percy Shelley, S.T. Coleridge, W. Wordsworth gibi yazarların -yine F. Schlegel'in deyimiyle- "hayalgücünün o güzel dağınıklığı"nın dehlizlerinde kaybolmak üzere bu maddelerden kullandığı bilinmektedir. Gautier, Nerval, Verlaine, Delacroix, Balzac, Hugo, Baudelaire, Rimbaud ise Paris'te *Club des Haschischins* (Esrarkeşler Kulübü) adını verdikleri bir çevrenin üyesidirlere. Bazıları bu maddelerin etkisiyle yaşadıkları "olağan üstü" anları daha sonra analize tabi tutarak yazmıştır.⁽³⁾ 20. yüzyılın en özgün devrimçi romantiklerinden Walter Benjamin ise 1927-1934 yılları arasında (dostu Ernst Bloch ile) deneysel psikopatoloji alanında çalışmalar yapan bir özel klinikte esrar, afyon ve meskalin ile yürütülen deneylere denek olarak katılmış ve bu deneyimlerini kaleme almıştır.⁽⁴⁾

Romantizm'in bugünkü gündelik kullanımının kökeninde yatan "aşk"ta, yani Max Weber'in "her türden işlevselliğe ve rasyonaliteye karşıtlığında" olduğu bildirince radikal olan bu sınırsızca kendini verme" eylemi dediği olguda da, kayıp cenneti bulma çabalarını görebiliriz (Sayre-Löwy, 1992, ss.38-39). Paralel bir anlayış içinde, Hannah Arendt de aşkın en yüce erdeminin, reel dünyayla karşıtlık içinde daha güzel ve daha mükemmel özerk dünyalar yaratması olduğunu ileri sürer. Aşk'ın açtığı kapı sayesinde bu farklı dünyaya ait olmak "otantik bir varlık" olmanın garantisidir. (Boella, 1995, ss.342-343).

III. Geçmiş yüklü Gelecek: Ütopya ve Mesianizm

Hauser'e göre geçmişe sığınmak romantik "yanılsamanın" biçimlerinden bir tanesiyse, geleceğe, yani ütopyaya sığınmak da diğer bir çeşididir (Hauser, 1996, s.150). Romantiklerin bazıları için geçmişin organik cemaati, gelecekte yeniden kurulacak olan cemaatin bir ön-imesi olarak kavranıyor.

Bu anlayışı Novalis'te belirgin biçimde görebiliriz. İş hayatı ve modern düşünce biçimi (rasyonalizm) tarafından karakterize edilen modernliğin karşısına cemaati koyan Novalis, bunu hem geçmişin Altın Çağ'ında, hem de bir "kusursuzluk krallığı" olarak tanımlanan cennet vaadinde arar. August Wilhelm Schlegel bu bakışı Sehnsucht kavramıyla açıklar: Geçmiş duygusu ile, geleceğin önsezisi arasında daimi bir gidiş geliş. Novalis'e göre Avrupa Orta Çağ'ındaki gönüllü bağlılığa ve hiyerarşiye dayalı cemaatsel bir siyasi yaşamın ahenk yüklü imgesi Reform döneminden Fransız İhtilali'ne kadar gelen kesintisiz bir süreçte, giderek yok olmuştur: "Bilim ve inanç arasındaki karşıtlık mutlak bir hale gelmiştir". Fakat dine, gizemliliğe ve olağanüstülüğe karşı yürütülmüş bu devrimin bağrından, çelişkili biçimde yeni bir din ruhu doğmaktadır. Bu hem dünyevi hem de uhrevi olan "Mutlaklığa yönelik" bir eğilimdir. Bu olmadan dünyevi güçler kendilerini dengeleyemez. "Tarihsel göze" sahip olanlar için, "evrensel bir bireysellik, yeni bir tarih, yeni bir insanlık"ın yaratılışının işaretlerini görmek mümkündü: "Yeni-Doğan, babasının suretinde yaratılacaktır: Koyu ve sonsuz bakışlı yeni bir Altın Çağ, ebedi ve teselli edici bir yaşamla aydınlanmış, mucize ve şifayla dolu bir kehanet çağı". Novalis, bu çağın ne zaman geleceğine dair kesin bilgi vermez fakat şöyle der:

"Yakında mı, yoksa daha ileride mi? Mesele bu değil. Yalnızca, sabır: Gelecektir, ebedi barışın kutsal zamanı gelmelidir, o zaman yeni Kudüs dünyanın başkenti olacaktır" (Argeles, 1995, ss.133-134; Forget, Bancaud-Mäenen, Blondeau, 1998, ss.126-127; Behler, 1996, ss.122-126).

Novalis'in geleceğin Altın Çağı'na yönelik umutlarında, açık bir mesianik yaklaşım görüyoruz. Romantizm'in "tarihsel özünde" ve "kalbinde" yatanın mesianizm olduğunu savunan W. Benjamin, Alman Romantizmi üzerine yazdığı doktora tezinde bu yaklaşımı işleminin hocaları tarafından kabul görmemesinden yakınır. Ona göre romantik mesianizm "Tanrı'nın krallığını yaratmak için duyulan devrimci arzudur"(Benjamin, 1986, ss.14-15). Löwy de *Rédemption et Utopie* (Kefaret ve Ütopya) isimli çalışmada yüzyıl başı Orta Avrupa'sında mesianizm, Romantizm ve çeşitli ütopyacılık yaklaşımları arasındaki "seçmeci yakınlık" ilişkilerini inceler. Kefaretin "her şeyin Tanrı'yla en baştaki (*originel*) temâsına dönüşü" şeklinde ta-

nımlanması bize mesianizm ile romantizm arasında kurulabilecek olan ilişkiye dair önemli ipuçları veriyor. Gershom Scholem, Yahudi Mesianizmindeki ütopyik akımın geleceğin Altın Çağı konusundaki görüşlerini şöyle tasvir ediyor:

"Tamamıyla yeni olan bu dünya, hala eski dünyaya ait olan bazı görünümüne sahiptir, fakat bu eski dünyanın kendisi de, dünyanın geçmişiyle özdeş değildir, o daha çok ütopyanın parlak hayaliyle dönüştürülmüş ve güzelleştirilmiş bir geçmiştir" (akt. Löwy, 1988, s.24).

Benzer bir yaklaşımı, Max Weber'in *Heidelberg* çevresinde yetişen Ernst Bloch'ta ve Georg Lukacs'ta bulabiliriz.⁽⁵⁾ Ünlü sosyoloğun eşi, Marianne Weber genç Lukacs'ı "yeni bir mesihe umut bağlamış" ve "kardeşliğe dayalı bir toplumsal düzeni Selamet'in ön koşulu sayan" bir genç olarak tanımlarken, yine Weber'in öğrencisi Paul Honigsheim, Ernst Bloch'u "katolikliğe yakın kıyametçi (*apocalyptique*) bir yahudi" olarak görür. Habermas ise Bloch'u tanımlamak için, "marksist Schelling" benzetmesini tercih eder. Her iki düşünür de kapitalizmin etik ve kültürel eleştirisi Ortaçağ'ın Hristiyan mistik düşüncesi ve Rus din felsefesiyle (özellikle de Dostoyevski'nin dini ateizmiyle) birleşiyordu. Dünya üzerinde kurulabilecek dini-kolektivist bir krallık ancak "Dostoyevski'nin ruhuna uygun bir yaşam" olarak tahayyül ediliyordu. Lukacs, Tolstoy ve Dostoyevski'ye gönderme yaparak şöyle diyordu:

"Rusya'nın dünyasal ve tarihsel açıdan önemli yazarları, Avrupa bireyciliğini (ve onunla birlikte anarşiyi, umutsuzluğu ve tanrısızlığı) aşmak... Ve onun yerine yeni bir insan ve beraberinde yeni bir dünyayı getirmek istiyorlar".

Dostoyevski'yi bu yeni dünyanın Homeros'u veya Dante'si olarak görüyordu. (Löwy, 1979, ss.52-58; Lukacs, 2001, s.155). Lukacs'ın mesianik yaklaşımı şu sözleri yazdığı bir diğer makalesinde daha da belirginleşiyor:

"Ya her şeye rağmen bir Tanrı varsa? Ya sadece bir Tanrı ölmüş de, yeni bir tarzda, farklı bir doğaya sahip ve bizimle daha başka ilişkiler kuracak bir diğeri geliyorsa? Ya bir amaçtan yoksunluğumuzun karanlığı, aslında bir tanrının alacakaranlığıyla, bir diğerrinin şafağı arasındaki gecenin karanlığıysa?...[Tanrı'ya] terk edilişimizde, gelecek Tanrı'ya yönelik bir acı ve nostalji çılgınlığı yok mu? (Löwy, 1979, s.58)

Bloch ise 1911'de, "hayalgücünün katli"nden sorumlu modern çağın sona erip apansız "yenilenmiş bir Ortaçağ'a ve Katolikliğe dönüşeceği" günlerin yakın olduğunu düşünüyordu. Fakat bu Orta-

çağ, yeni gerici Romantizm'in "feodal şato kültürüne" indirgediği bir Ortaçağ değil, köylü mücadelelerinin Ortaçağı'ydı. Ona göre, anılmayı hak eden her geçmiş, bize bir görev vermek için, daimi tasarrımımızı giderek artan biçimde desteklemek ve esinlemek için vardır (Bensaid, 1995, s.207; Sayre ve Löwy, 1992, ss.261-263). Yine aynı yıl içerisinde dostu Lukacs'a bir mektubunda, gayrı-mütevazı bir biçimde, tasarladığı bir felsefi çalışmanın yaratacağı etki konusunda şöyle yazıyordu:

Georg, emin olabilirsin, Rusya'da ve burada Batı'da, tüm insanlar kendilerini ellerinden tutulmuş gibi hissedecekler, altüst olacak ve hıçkır hıçkır ağılayacaklar, ve büyük birleştirici Düşünce'de Selameti tanıyacaklar... Yeni bir bedensel sağlık ve onunla birlikte iyi düzenlenmiş bir teknik, organik başa sahip bir devlet fikri, büyük bir mimari ve büyük bir dramatik sanat doğacak, ve herkes yeniden hizmet ve dua edebilecek, ve herkes inancının gücünü anlamış olacak, ve gündelik hayatın en küçük anlarında dahi Mit'in yeni çocukluk ve gençlik çağının içinde, yeni Ortaçağ içinde ve ebediyetle yeni kavuşmanın içinde bir kozaya sarılmış gibi muhafazada olacak. Ben Paraclet'im [Kutsal Ruh] ve gönderildiğim insanlar Tanrı'nın geri dönüşünü kendilerinde yaşayacak ve onu anlayacaklar. (akt. Harth, 1995, ss.171-172)

Ütopya'nın Ruhu adlı eserinin, düşüncesinin heterodoks boyutunu açıkça yansıtan bir biçimde "Karl Marx, Ölüm ve Kıyamet" olarak adlandırdığı son bölümünde, Bloch sosyalizmin tek anlamının, bireyleri ekonomik kaygılarından kurtarıp, onların ruhun temel sorunlarına, insan yaşamının içsel, sessiz ve akıldışı yönlerine eğilmelerini sağlamak olduğunu yazıyordu; tüm bunlar da "eğitici ve metafiziksel anlamda merkezileştirici bir selamet kurumu olarak Kilise'nin yeniden kuruluşu"nu gerektiriyordu. 1917'de "tarihin mesih-sınıfı" proletarya tarafından gerçekleştirilen Ekim İhtilali'ni, Fichte'den ödünç aldığı bir kavramla Lukacs "tamamlanmış günah çağının sonu", Bloch ise "ilk kez İsa'nın imparatorluk tahtına oturtulması" olarak selamlıyordu... (Sayre-Löwy, 1992, ss.263-263; Löwy, 1976, s.300)

Novalis, Lukacs ve Bloch'da gördüğümüz geleceğe dönük bu mistik Romantizm'in yanı sıra, mesianik boyutun silinip ütopyacı boyuta daha fazla yer açtığı, fakat hala dini esinler taşıyan bir Romantizm anlayışını da William Morris'te görebiliriz. Eski kötü İngiliz tanrıları Sanayiciliğe, Kapitalizm'e ve Emperyalizm'e karşı "sosyalizm dinini" savunur Morris. "Çağın kalpsiz soğukluğuna" karşı

açtığı “haçlı seferi ve Kutsal Savaş”ta, Morris’in herhalde en önemli edebi taarruzu olan ütöpik romanı *Hiçbir yer’den Haberler* (*News from Nowhere*) sayılabilir. Diğer eserlerinde betimlediği pastoral yaşam, bu romanda yerini toplumdaki büyük bir yenilenme için ileriye bakan bir Ortaçağ hayranlığına bırakır. Kutsal kitaplar ve İskandinav mitolojisinden olduğu kadar Marx’ın *Kapital*’inden de beslenen Morris, Yeniden Doğuş’u sadece sınıf sömürsünden değil, aynı zamana teknolojiyle belirlenen bir dünyadan kaçış olarak düşünüyordu. İnsanın, bedeninin konforu için doğa üzerindeki tahakkümünü arttırmasının ve daha lüks aletler geliştirmesinin, aynı zamanda doğal duygularının ve ruhunun bir kısmını yitirmesi anlamına geldiğini düşünen Morris şöyle yazıyordu:

Ben uygarlığa ilişkin umutlarda, bu sözde kaçınılmaz kaderin gerçekleşmesinden daha büyük bir düşüş tasavvur edemiyorum... Böyle bir kayıp, ırkın ilerlemesi düşüncelerimizin baştan itibaren aptalca bir rüyadan başka bir şey olmadığını ya da ilerlemenin en tepeye ulaştığının ve artık aşağı inmekte olduğunun -insan ırkının kocamışlığının başladığının- bir işareti olacaktır. (Redmond, 2002, ss.285-321)

Yukarıda saydığımız tüm örnekler, Romantizm’in her ne kadar çoğu zaman yalnızca bireyci boyutu vurgulansa, hatta bu bireyci özelliği Romantizm’in asli unsuru olarak görülse de, cemaatçi/birey-ötesi boyutunun göz ardı edilemeyecek bir önem taşıdığını göstermektedir. İnsan hayatını çekilmez kılan şeyleştirici süreçlerin ideal bir anti-tezi olarak romantik cemaat fikrinin, kendisine yüklenen dini ve milliyetçi referanslardan kurtarılabilirdiği taktirde, toplumsal özgürleşim arayışlarına kazandıracağı çok şey vardır. Bu anlamda, Ünsal Oskay’ın son derece haklı olarak nostaljiye atfettiği potansiyel, romantizm için de geçerlidir. Bugünkü kadar örseleyici olmayan bir hayatın sürüldüğü “eski zamanlar”ı hatırlamak, hem bugünü yargılayabilmek, hem de hala yitirmedığımız “insan” yanlarımızı yarına saklayabilmek için vazgeçilmezdir (Oskay, 1999, ss. 147-148).

Barbarlığın, modernlikte sanki kendi doğal ortamını bulmuş gibi, onunla bütünleşip yıkıcılık potansiyelini kat be kat artırarak, Birinci Dünya Savaşı, Auschwitz ve Hiroşima’nın oluşturduğu en caniyane örneklerinde (Peguy’yi haklı çıkaracak biçimde) ölümü dahi şeyleştirebilmiş olmasının ardından İlerleme paradigmasının iflasa uğraması, kapita-

lizm için yeni bir ufuk tanımlama ihtiyacını doğurmuştur. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, neoliberal ekonomi politikalarına eşlik eden yeni bir *konvansiyonel ütopya*, topyekün metalaşma cennetini hedefleyen Küreselleşme ve İletişim ütopyası, ihtiyaç duyulan bu yeni perspektifi sağlamıştır. Bunu gerçekleştirmenin silahlı yollarının tercih edildiği bu yüzyıl başında Tarih’in ruhunu cisimleştirme görevi, Adorno’nun ifade ettiği gibi başsız değil, tam tersine akıllı füzelere devredilmiş gibi görünüyordu. Bu yeni para ve savaş çağında, yeni bir anti-kapitalist duyarlılıkla yüklü 21. yüzyılın eleştirel düşüncesi kendi etiğini ve ütopyasını oluştururken, modern uygarlık eleştirisinin romantik köklerini yeniden keşfetmek, onun zengin hazinesinden beslenmenin yollarını aramak durumundadır. Masalların, mitolojilerin, *heretic* dini akımların yıkıcı potansiyelini -dünyevileştirerek- açığa çıkarmak; ilkel çağlardan itibaren insanlığın biriktirdiği dayanışmaya dayalı cemaatsel yaşam pratiklerini ve bunlara dair toplumsal hafıza tarafından idealleştirilmiş imajları, insanın doğayla organik bir bütün oluşturduğu, “yurt özlemi”nin yaşanmadığı bir altın çağa dair tüm dilek-imgeleri, iktidarı eleştirel akılla hayalgücünün paylaşacağı bir modern *Kultur* arayışının hizmetine koşmak durumundadır

Dipnotlar

1) Sosyoloji ve siyaset felsefesi alanında özellikle M. Löwy’nin çalışmalarına bakılabilir: *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires -L’évolution politique de Lukacs 1909-1929*. Presses Universitaires de France. Paris. 1976; “Marcuse ve Benjamin: Romantik boyut” ve “İlerleme’ye karşı devrim: Walter Benjamin’in romantik anarşizmi”, *Dünyayı değiştirmek üzerine*, Çev: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999; “Romantisme révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukacs”, M. Löwy, *Marxisme et Romantisme Révolutionnaire*, Petite Bibliothèque Sycomore, Paris, 1979; M. Löwy, “Marxisme et romantisme chez Jose Carlos Mariategui”, *Actuel Marx: Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas*, P.U.F. no:25, 1999. ss. 187-201; Enzo Traverso, *Siegfried Kracauer, Itinéraire d’un intellectuel nomade*, La découverte, Paris, 1994. Romantik bir boyuta sahip sinema filmleri konusunda bkz. Michael Ryan-Douglas Kellner, *Politik Kamera, Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası*, çev. Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997. Popüler kültür ve de özellikle Yüzüklerin Efendisi’nin yazarı J.R.R. Tolkien’in eserindeki romantik paradigma için bkz. U. Uraz Aydın, *Romantizmin Popülerleşmesi ve Tolkien -Yüzüklerin Efendisi’nin oluştursal yapısal bir analizi-*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, 2003.

2) Ancak, bu anlayışın tersine, daha önce belirttiğimiz gibi, Fransız İhtilali birçok romantik tarafından da coşkuyla karşılanmıştı. Burjuvaziden olduğu kadar aristokrasiden de nefret eden romantikler tarafından daha adil ve insani bir toplumun habercisi olarak görülmüştü. Çünkü unutmamak gerekir ki, egemen tarih yazımının ileri sürdüklerinin aksine, İhtilal iktidara burjuvaziyi taşıması ve yeni bir des-

potluk tarzı yaratmışsa da, geniş kesimlerin "Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik" için ayaklanmasıyla başlamıştı ve burjuvazinin her durak-samasında devrimi bir adım ileriye götüren bu kitlelerdi. Bkz. Daniel Guérin, *La Révolution française et nous*, Petite Collection Maspero, Clamecy, 1976. Ayrıca bkz D. Guérin, *Fransa'da sınıf mücadele-leri 1793-95*, çev: Yavuz Alogan, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 1986. Guérin, bu çalışmalarda, kitle hareketinin burjuva devriminin çerçe-vesini aştığını ve rüşeym halinde bir proleter devrim girişimi yaşan-dığını ileri sürer.

3) bkz. (der.) Dominique Antonin, *Saveur de Chanvre, L'Esprit Frappeur*, Paris, 1999; Antonio Escotado, *Ivresses dans l'Histoire - Les drogues, des origines à leur interdiction-*, Ispanyolca'dahin çeviren Abel Gerschenfeld, *L'Esprit frappeur*, Paris, 2000; Thomas de Quin-cay, *İngiliz Afyonkeşin İtirafı*, çev. Koray Karaşahin, Babil yay. , İst., 2004.

4) Bu deneylerin tutanakları için bakınız: <http://www.wbenja-min.org/translation.html#hashish>. Ayrıca bkz. Walter Benjamin "Marsilya'da Haşhaş", *Parlıtlar*, çev. Yılmaz Öner, Belge yayınları, İst. 1990. Bu metinde söz konusu olan ve Benjamin'in kullandığı madde haşhaş (afyon) değil fakat, Arapça hachîch (ot) kelimesinden Avrupa dillerinde geçen hashish/hachisch adıyla bilinen Hint kene-viri (Latince Cannabis sativa) bitkisinden üretilen esrardır. Sorun, Türkçe'deki bir etimolojik karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Benja-min'in deneyimleri ekseninde "sarhoşluğun özgürleştirici potansi-yeli" konusunda bkz. Halil Turhanlı, "Egoya psikedelik aş", *Post-terpress*, sayı 4, Ağustos 2001.

5) Mircea Eliade, bu mesiyani bakışın Marx'ın dünya görüşünde de yeri olduğunu ileri sürüyor: "Gerçekten de Marx'ın sınıfsız toplumu ve bunun sonucu olarak da tarihsel gerilimlerin ortadan kalkmasının geçmişteki en şaşmaz örneği Altın Çağ'da bulunur. Altın Çağ pek çok geleneğe göre Tarih'in başlangıcını ve sonunu belirtir. Marx bu saygınlığı olan miti Yahudi-Hristiyan anlayışındaki bütün bir Mesih ideolojisiyle zenginleştirmiştir. Bir yandan, proletaryaya yüklediği peygamberce rol ve soteriolojiyle ilgili işlev vardır; öte yandan İyi ile Kötü arasındaki en son çatışma vardır (bu çatışma kolaylıkla İsa ile Deccal arasında çıkan ve ardından, birincinin kesin başarısının gel-diği o korkunç çatışmaya kolaylıkla benzetilebilir)." Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi yayınları, İstanbul, 1993, s.169. Daha çok bilimsel yaklaşımıyla tanınan F. Engels ise 1942 tarihli pek az bilinen şaşırtıcı bir metninde şöyle yazıyordu: "İnsanlığın kendilik bilinci, tahtının etrafında tüm halkların sevinç içerisinde toplanacağı yeni Kutsal Kâse... İşte bizim görevimiz; bu Kutsal Kâse'nin şövalyeleri olmak, onun için kılıç kuşanmak ve Öz-gürlüğün Binyıllık Krallığı'nı getirecek son kutsal savaşta hayatımızı neşe ile tehlikeye atmak". MEGA, 1, 2, s. 225'den aktaran Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, Tome II, Gallimard, Paris, 1982, s.87.

KAYNAKÇA

- Argeles, Daniel.** "L'idéal de la communauté et sa traduction politi-que -Trois écrivains allemands face à la modernité: Novalis, Thomas Mann et Ernst Von Salomon". Gérard Raulet ve Jean-Marie Vaysse (éd.). *Communauté et Modernité*. Editions L'Harmattan, Paris, 1995.
- Behler, Ernst.** *Le premier romantisme allemand*, çev. Elisabeth Dé-cultot-Christian Helmreich. Perspectives Germaniques. Presses Uni-versitaires de France, Paris, 1996.
- Belge, Murat.** "Ortaçağ". *Doğu Batı Dergisi*, yıl 4, sayı 14, Şubat-Mart-Nisan, 2001.
- Benjamin, Walter.** *Le concept de critique esthétique dans le roman-tisme allemand*. Fransızca'ya çev: Philippe Lacoue-Labarthe ve An-ne-Marie Lave. Flammarion, Paris, 1986.
- Bensaid, Daniel.** "Utopie et messianisme: Bloch, Benjamin et le sens du virtuel". *La discordance des temps -Essais sur les crises, les clas-ses, l'histoire*. Les Editions de la Passion, Normandie, 1995.
- Berlin, Isaiah.** *Romantikliğin Kökleri*. Hazırlayan: Henry Hardy, çev. Mete Tuncay. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Dellaloğlu, Besim F.** *Romantik Muamma*. Bağlam, İstanbul, 2002.
- Forget, P.-F.** *Bancaud-Maenen ve Denise Blondeau. Nouvelle histo-ire de la littérature allemande*. Armand Colin, Paris, 1998.
- Goldmann, Lucien.** *Le Dieu caché -Etudes sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Gallimard, Paris, 1959.
- Harth, Dietrich.** "Le crépuscule de la société-La critique de la mo-dernité dans les œuvres de jeunesse de Lukacs et de Bloch". Raulet, **Gérard ve Jean-Marie Vaysse (éd.)**. *Communauté et Modernité*. Edi-tions L'Harmattan, Paris, 1995.
- Hauser, Arnold.** *Sanatın Toplumsal Tarihi*. Çev: Yıldız Gölönü. Rem-zi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Hobsbawm, Eric.** *Devrim Çağı 1789-1848*; çev. Bahadır Sina Şener. Dost Yay. 1998. Ankara.
- Legros, Robert.** "Le Romantisme Politique". *Lumières et Romantis-me*. Alain Renaut (der.). Calmann-Lévy, Paris, 1999.
- Löwy, Michael.** "Romantisme révolutionnaire et messianisme mysti-que chez le jeune Lukacs". *Marxisme et romantisme révolutionnaire*. Petite Bibliothèque Sycomore, Paris, 1979.
- Löwy, M.** *Rédemption et Utopie -le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. Presse Universitaire de France, Paris, 1988.
- Löwy, M.** *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires - L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*. Presses Universitaires de France, Paris, 1976.
- Löwy, M.** "interview avec Ernst Bloch". *Pour une sociologie des in-tellectuels...*
- Lukacs, Georg.** *La théorie du roman*. Fransızca'ya çev. Jean Claire-voye. Gallimard, Paris, 2001.
- Marx, Karl -Friedrich Engels.** *Manifeste du Parti Communiste*. Edi-tions Sociales, Paris, 1969.
- Oskay, Ünsal.** "Nostaljinin Dönüştürücü İşlevi Üzerine". "Yıkılmak İsteyen Çocuklar" Olalım, YKY, İstanbul, 1999.
- Redmond, James.** "William Morris ve Hiçbirer'den Haberler Üze-rine" çev: Alev Türker. William Morris. Hiçbirer'den Haberler'e ek, çev: Bahadır Sina Şener-Kerem Karaerker. Kaos Yayınları, İs-tanbul, 2002.
- Rodinson, Maxime.** *Batıyı Büyüleyen İslam*. çev: Cemil Meriç. Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.
- Sayre, Robert-Michael Löwy.** *Mélancolie et Révolte: Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Payot, Paris, 1992.
- Schivelbusch, Wolfgang.** *KeyifVerici Maddelerin Tarihi -Cennet, Tat ve Mantık-*, çev: Zehra Aksu Yilmazer, 2000, Dost yay. Ankara, 1998.
- Van Tieghem, Paul.** *Le romantisme dans la littérature européenne*. Ed. Albin Michel, Paris, 1969.
- Wellek, René.** "Edebiyat Tarihinde Romantizm Kavramı". çev. Sıd-dık Yüksel. www.dinbilimleri.com/dergi/cilt2/say12/makaleler/ro-mantizm.pdf, indirilme tarihi 23/01/2003.
- Yelken, Ramazan.** *Cemaatin Dönüşümü -Geç Modern Dönemde Ce-maat Sosyolojisi-*. Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

Don Quijote'de Yanılsama, Gerçeklik ve İnsan İmgesi

Sema Özer

Nasıl olur da bu dünyadaki bazı kimseler, efendimin deli olduğunu söylemeye, hatta buna yemin etmeye cüret ederler? ⁽¹⁾

Sancho Panza

Dünyayı değiştirmek bir düşse, Don Quijote bu düşü gerçekleştirmek istedi. Gerçeküstücülerden çok önce, düşle yaşamı birleştirmenin mücadelesini verdi. Bunun için insanın delirmiş olması gerekirdi; o da delirdi. Kafasını, şövalye romanslarıyla bozmuş bir ihtiyardı. Onun için ne zaman “dünyada daha gerçek öyküler olamaz”(s.52) olduğunda dünyanın en çılgınca fikrine ulaştı: gezgin şövalye olma zorunluluğu. “Zırhını kuşanıp atına binerek dünyayı dolaşacak, serüven peşinde koşacak, okuduğu kitaplarda gezgin şövalyelerin yaptığı her şeyi yapacak, bütün haksızlıkları düzeltecek, tehlikeleri göğüsleyecek ve bu sayede ebedi şan ve şöhrat kazanacaktı.”(s.53)

Büyükbabasından kalma eskimiş, küflenmiş miğferi onardı. Bir deri bir kemik kalmış yaşlı bir beygir olan atına ne isim vereceğini dört gün düşündü. Kendisine şövalyeye yaraşır bir isim buldu. “Düşlemlerden çoğunun bir köşeciğinde düş kuran şövalyenin uğrunda pek çok yiğitliğe girişip elde ettiği tüm başarıları ayakları önüne serdiği o soylu bayanın varlığını sezinleyebiliriz.”⁽²⁾ Don Quijote de sevdasız bir gezgin şövalye, meyvesiz bir ağaç, ruhsuz bir beden gibi olacağından kendisine bir sevgili yarattı. Ön hazırlıklarını hızla yaptı. Acele etmesi gerekiyordu: “Karşı koyulacak saldırılar, düzeltilecek hatalar, giderilecek haksızlıklar, cezalandırılacak suçlar, ödenecek borçlar çoktu.”(s.55)

Bir sabah erkenden yola çıktı. Atı hangi yolu izlemek istiyorsa, o yoldan gitmeye karar verdi. Serüven denen şey de bu olmalıydı. Şövalye romansları Don Quijote'nin bir ödeviydi. “Ne yapacağını ve ne diyeceğini ve içinden çıktığı metinle aynı doğadan olduğunu kendine ve başkalarına kanıtlayabilmek için hangi işaretleri vereceğini bilebilmesi için, sürekli olarak bu kitaba başvurmak zorundaydı.”⁽³⁾ Hanı bir şato, hanın önündeki hafif meşrep kadınları, iki güzel soylu hanımefendi, domuz sürüsünü toplamak için boynuzunu öttüren çobanı, şövalyenin yani kendisinin gelişini haber veren cüce zannetmesinin nedeni budur. Nitekim, şövalyelik ünvanını şato zannettiği bu handa alır. Şövalye ünvanı alabilmesi için şatonun kilisesinde silah nöbeti tutması yeterlidir. Handakiler kendilerine eğlence olsun diye bu teklifi kabul ederler. Ancak, kilise yeniden yapılmak üzere yıkıldığından, şatonun avlusunda nöbet tutmak zorunda kalır. Şövalye ünvanını aldıktan sonra Don Quijote, hancının uyarısı ile para, çamaşır ve bir silahtar için köyüne geri döner.

Eve dönüşteki serüvenler başarısızlıkla sonuçlanır. Hizmetkarına dokuz aydan beri ücret ödeme- yen, bunun üzerine hakkını talep eden zavallı çocuğu döven çiftçiyle karşılaşır. Çiftçi ölümle tehdit ederek, ondan çocuğa hakkını ödemesini ister. Çiftçi bunun için söz verir; ancak, Don Quijote oradan ayrılır ayrılmaz çocuğu daha fazla dövmeye başlar. (s.67) Daha ilk serüven de anırsanız ki, Don Quijote'nin mücadelesi beyhudedir. Nitekim, ilerleyen sayfalarda, Don Quijote bu çocukla karşılaştığında, olayın devamını öğreniriz. Çiftçi çocuğu o kadar çok dövmüştür ki, çocuk o güne değin zamanını

hastahanede tedavi görerek geçirmiştir. Don Quijote, bu olayda, çiftçinin çocuğa para vermesini beklemeyi için kendisini hatalı görür. Çocuk, Don Quijote'den farklı düşünmekte, bütün şövalyelere lanet etmektedir: "Tanrı aşkına, sayın şövalye, bir daha bana rastlayacak olursanız, beni paramparça ettiklerini görseniz bile, imdadıma koşmayın, yardım etmeyin; gelecek felaketten büyüğü olamaz; size de, dünyadaki bütün gezgin şövalyelere de lanet olsun."(s.275)

Don Quijote'nin eve dönüşteki ikinci serüveni ise karşıdan gelen tüccar grubunu gezgin şövalyeler sanmasıyla gerçekleşir. Onlardan sevgilisi güzeller güzeli Dulcinea del Toboso'dan daha güzel bir kadın olmadığını itiraf etmelerini ister. Bu arada, atı Rocinante tökezleyip düştüğü için, tüccarların yanındaki katırcı çocuklardan biri Don Quijote'yi fena halde döver. Ta ki, köyünden bir çiftçi onu görüp tanıyınca kadar orada öylece kalır. Çiftçi, Don Quijote'yi evine getirir.(s.70) Rahip, kahya kadın, Berber Nicolas ve Don Quijote'nin yeğeni tüm şövalye romanslarını yakmaya karar verirler ki, başkaları da bunları okuyup etkilenmesin.

Don Quijote iyileşir iyileşmez, biraz akıllı kıt, cahil ama dürüst bir köylü olan Sancho Panza'yı cezire valiliği vaadiyle silahtarı olmaya ikna eder. Bir gece vakti, Don Quijote ve silahtarı yola çıkarlar. Ünlü yel değirmenleri ile çarpışma burada gerçekleşir. Don Quijote, Sancho Panza'nın uyarılarına aldırmaksızın yel değirmenlerine dev sanısıyla saldırır. Atı Rocinante de kendisi de sürüklenir. Tabii ki, bu büyücü Freston'un işidir. Devleri, birden yel değirmenlerine çevirmiştir.(s.84)

Sonraki serüvende hedef, Don Quijote'nin kara kütleler dediği Benedikten keşişleridir. İki Benedikten keşişi ve dört beş atının eşlik ettiği bir arabayla karşılaştıklarında ki, arabada Seville'ye kocasının yanına giden Vizcaya'lı bir hanım vardır, Don Quijote onları bir prensesi kaçırmış büyücüler zanneder. Don Quijote'den korkup kaçan keşişlerden biri düşünce, Sancho keşişin cüppesini almaya çalışır, bu yüzden keşişin katırcı oğlanları tarafından dövülür. Don Quijote için ise, sonuç bu kez başarılıdır. Arabadaki Vizcaya'lı bir hizmetkarla kapışır ve adamı yere devirir.(s.95)

Don Quijote'nin yanılsamaları devam etmektedir. Han, han değil şatodur. Hanın han olduğunu kabul etse bile ücret ödemeyi kabul etmez. Çünkü,

şimdiye kadar gezgin şövalyelerin kaldıkları hanlarda para ödediklerini hiç okumamıştır.(s.143) Berber leğeni, berber leğeni değil, Mambrino tolgasıdır. Zavallı berber, yağmurdan korunmak için kafasına leğenini geçirme gafletinde bulunmuştur.(s.170) Yağmur duasına çıkmış köylülerin taşıdığı Meryem Ana tasviri, haydutların kaçırdığı soylu bir hanım efendi olup çıkmıştır.(s.430) Don Quijote'nin protestoları ironik bir düğüm haline gelir. O her zaman yanılır, diğerleri ise her zaman haklıdır.

Kürek mahkumları ile karşılaşmalarında, Don Quijote yanılsamayı bu kez dil boyutunda yaşar. Sancho, bunların kralın zorla kürek cezasına gönderdiği kürek mahkumları olduğunu söyleyince, şövalyelik kurallarına göre hiç kimse "zorla" bir yere götürülemeyeceğinden, olay Don Quijote'nin meslek alanına girer:

"Sevgili kardeşlerim, bana anlatıklarınızdan şunu anladım ki, sizi suç işlediğiniz için cezalandırdıkları halde, çekeceğiniz ceza pek hoşunuza gitmiyor; istemeye istemeye gidiyorsunuz cezalarınızı çekmeye. Belki de birinizin işkenceye dayanamaması, diğerinin parasının, ötekini çevresinin olmaması ve son olarak da yargıcın haksız kararı, sizin mahvınıza sebep oldu. Bütün bunlar, şu anda kafamda o kadar belirgin ki, beni etkiliyor, ikna ediyor, hatta zorluyor; Tanrı'nın beni bu dünyaya gönderme sebebini, icra etmekte olduğum şövalyelik mesleğini, sizin durumunuza uygulamaya, güçsüzlere ve ezilenlere yardım edeceğime dair verdiğiniz sözü yerine getirmeye itiyor. Ancak, iyilikle yapılabilecek olan şeyin kötülükle yapılmaması, tedbirliğin bir gereği olduğundan, sayın muhafızlarla komiserden, sizleri çözüp serbest bırakmalarını rica etmek istiyorum. Nasılsa krala hizmet edecek, daha uygun başkaları olacaktır. Tanrı'nın ve tabiatın özgür yarattığı kimseleri köle yapmak, bana çok ağır geliyor."(s.185-86)

Mahkumları kurtarmanın karşılığı olarak onlardan, El Toboso'ya gidip Seora Dulcinea del Toboso'nun huzuruna çıkmalarını ve bu müthiş serüveni ona anlatmalarını ister ve kurtardığı mahkumlar tarafından dövülür. Ancak, Don Quijote, "bu zorlamayı insanın en temel özgürlüğüne ve hatta İsevi Hristiyanlığa aykırı bulduğunu anlatan sözleriyle, bu kez akıllıların gözardı edemeyeceği bir tezle ortaya çıkar." (4)

Sancho'nun yanılsamaları Don Quijote'nin yanılsamalarını aratmayacak niteliktedir. Don Quijote'nin deli olduğundan emindir ama bir gün Don Quijote'nin elde ettiği başarılar sayesinde cezire valisi olacağından da emindir. Efendisiyle birlikte kaldıkları handa, şövalyelik kuralları gereği ücret

ödemedikleri için dört hallaç, üç iğneci, Sevilla panayır mahallesinden iki adam ve hancı Sancho'yu, battaniyenin ortasına koyup havaya atıp tutarlar. Sancho, adamları gördüğü, isimlerini duyduğu halde, onların birer hayalet, hanın da büyüü olduğuna inanır.(s.146)

Don Quijote'nin Dulcinea'yı görme sevdasına kapılması, Sancho'yu zor durumda bırakır. Efendisinin deliliğinin cinsini bildiğinden, bir köylü kızını Dulcinea olarak gösterir. Ne var ki, Don Quijote, köylü kızını köylü kızı olarak görür ve bunun nede-nini büyüye bağlar. Sancho, kurnazlığıyla efendisini kandırmıştır ama bir süre sonra kendi uydurduğu yalana kendisi de inanacaktır. Dük ve düşesin eğlence olsun diye hazırladığı büyü bozma ayinine katılır. Ayinde, tanrılar, büyüünün bozulması için Sancho'nun kendisini üç bin üç yüz kere kırbaçlaması gerektiğini söylerler. Sancho, kendi uydurduğu büyüye inanmaktadır da, kendisini kırbaçlaması ile büyüünün bozulacağına inanmamaktadır.(s.664)

Sancho'nun hallaç pamuğu gibi fırlatıldığı hana ikinci gelişlerinde, Don Quijote gece rüyasında, Micomicon krallığına gitmiş, devle savaşmaya başlamıştır. Uykuda olduğu için de odanın içinde kılıç sallamaktadır. Bunu gören Sancho, hemen diğerlerine efendisinin, Prenses Micomicon'a'nın düşmanı olan devle savaştığı haberini verir. Sancho, devin kafasının kesilip düştüğünü gördüğüne o kadar emindir ki, devin kafasının büyüklüğünü iri bir şarap tulumu kadar diye tarif eder. Öyledir de. Çünkü, Don Quijote uykusunda deve kılıç salladığı sanısıyla, odadaki şarap tulumlarına kılıç sallamış, dolayısıyla bütün oda şarapla dolmuştur. Sancho, devin kesilmiş kafasını bulmaya çalışırken, geçen seferde hayaletler tarafından dövüldüğünü hatırlatarak, hanın büyüü olduğunu iddia eder.(s.313) Daha sonra, Sancho, Dorotea'nın prenses olmadığını öğrenir ama prenses olduğuna inanmayı tercih eder. Rahip, berber ve diğerleri Don Quijote'yi büyü yapıldı yalanıyla bir öküz arabasında evine götürmek istediklerinde, buna inanmaz. Çünkü, rahibi tanımıştır. Ona göre, Rahip Don Quijote'nin Prenses Micomicon'a'yla evlenmesine, Sancho'nun da kont olmasına engel olmuştur.(s.405)

Cervantes'in yaşadığı dönem, aristokrasi ile papalığın hiyerarşik ve katı sosyal ilişkilerinin yerine soyut ve anonim ilişkilerinin geçtiği bir dönemdir. Romanın teması, eski düzenin yerine yeni bir düze-

nin gelmiş olduğudur. Gerek Don Quijote'nin mücadelelerinde, gerekse Don Quijote ile Sancho Panza arasındaki zıtlıkta bu tema görülmektedir: Feodal hiyerarşinin fantastik bir dünyasını yaşayan Don Quijote ve dünyada bir yer kapmak isteyen ve tüm enerjisini çıkar peşinde koşmak için kullanan Sancho Panza. Serüvenleri boyunca karşılaştıkları insanlar da, Sancho gibi sıradan insanlardır.

Sancho'nun yanılsamaları, fırsatçılığından ve çıkarıcılığından kaynaklanmaktadır. Devin kesilmiş kafası için söyledikleri, aynı zamanda Sancho'nun yanılsamalarının bir açıklamasıdır: "Benim tek bildiğim, ne kadar bahtsız olduğum. Bu devin kafasını bulamazsam, benim kontluk da suda tuz gibi eriyip gidicek."(s.313) Don Quijote'nin yanılsamaları ise yanılsama dolayımı ile gerçekliğe ulaşma biçimindedir. Dikkat edildiğinde, Don Quijote'nin saldırdıkları, tüccarlar, din adamları ve insanı dev gibi yutan feodal sistemin simgesi yel değirmenleridir. Bir başka deyişle, Don Quijote hem yakın geçmiş -feodal hiyerarşiyi- hem de şimdiyi -merkantil kapitalizmi- eleştiri yağmuruna tutmuştur. Ne yazık ki, katırcı oğlanları, Vizcaya'lı hizmetkar gibi sıradan insanlar için verdiği savaşında, Don Quijote ve Sancho bu insanlar tarafından dövülür ve lanetlenir. Adorno'nun şu sözleri bu durumun nedenini açıklar niteliktedir:

"Bütün insanlar, ister bunu kabul etsinler ister etmesinler, mümkün olanın olacağını veya farklı olanın olabileceğini derinden derine bilirler. İnsanlar yalnızca tok ve belki de endişesiz değil, ama özgür insanlar olarak da yaşayabilirlerdi. Aynı zamanda, toplumsal aygıt insanlara karşı katlaştırmıştır ve işte bu yüzden de baştan sona tüm dünyada insanların gözleri önündeki ulaşılabilir imkan, açık gerçekleşme imkanına sahip olarak görünen her şey, kendisini onlara radikal olarak imkansızmış gibi sunmaktadır.(bunlar ancak masal diyarında olabilecek ütöpik düşünceler olarak algılanır)insanları apaçık başarıma imkanı ile aynı ölçüde açık başarıma imkansızlığı arasındaki çelişkiye ancak bu biçimde egemen olmaya zorlayan, onların kendilerini bu imkansızlıkla özdeşleştirmeye ve bu imkansızlığı kendi öz meseleleri haline getirmeye zorlayan durumdan geliyor. Başka bir deyişle, Freud'a başvurursak, insanlar 'kendilerini saldırganla özdeşleştirir' ve bu olmamalı derler, oysa olması gerekenin tam da bu olduğunu hissederler, ama dünyanın üzerine saçılmış bir lanetten ötürü insanların olması gereken şeye ulaşmaları yasaklanmıştır." ¹⁵¹

Don Quijote ve Sancho sıradan insanlar tarafından dövülürken; dük ve düşes ya da Barselona'nın

önde gelenleri gibi yeni toplumsal formasyonun egemenlerine eğlence malzemesi olurlar. Daha kö-tüsü, bu kişilerin eğlencelerine herkesi ortak etmeleridir. Dük ile düşesin oyunlarında bütün hizmetkarlar oyuna seferber olur.(s.656) Don Quijote'nin Barselona'ya gidişinde ise, bundan haberdar olan şehrin ileri gelenleri, bu gelişi Aziz Yahya yortusuna denk getirir. Böylece, coşkun kalabalık, Don Quijote için gelmiş havası yaratılır. Ertesi günü bu kişiler, Don Quijote'ye sırtına ondan habersiz attıkları "Bu, La Mancha'lı Don Quijote'dir" yazılı bir parşömen ile şehri gezdirirken; şehir halkına da düzene başkaldırının ne hale geleceğini göstermiş olurlar.(s.821)

Tüm bunlar, onun bir kahraman olmadığı anlamına gelmemektedir. O, nostaljik bir eğilimle geçmişe yakınlık duyan biridir. Ancak, nostaljisini duyduğu geçmiş, sanıldığı gibi, orta çağ değildir: "Dostum Sancho, şunu bilmen gerekir ki, Tanrı beni bu demir çağında, altın çağı dediğimiz çağı geri getirmem için yarattı. Benim kaderim tehlikeler, büyük kahramanlıklar, yiğitliklerdir."(s.160) Don Quijote, altın çağı şöyle anlatır:

"Eskilerin altın çağ dedikleri çağ ne mutlu bir çağmış, ne mutlu yüzyıllarmış. İçinde bulunduğumuz demir çağda bu kadar değerli olan altın, o tarihli çağda kolaylıkla bulunabildiği için değil; o çağda yaşayanlar senin ve benim kelimelerini bilmedikleri için. O kutsal çağda her şey ortak...O zamanlar sadece huzur, sadece dostluk, sadece uyum vardı; kıvrık sabanın ağır demiri, henüz ilk anamızın cömert karnını deşmeye cesaret etmemişti...O zamanlar, ruhun aşkla ilgili kavramları, tıpkı algılandıkları şekilde, basitçe, safça ifade edilir. daha şatafatlı olsun diye yapmacıklı, dolambaçlı laflar aranmazdı. Gerçeğe ve içtenliğe hile, yalan ve kötülük karışmazdı. Adalet kendi amaçlarını güder, şimdi olduğu gibi çıkar ve iltimas amacıyla bulandırılmaya, lekelenmeye, hırpalanmaya cesaret edilmezdi. Gelişigüzel yargı alışkanlığı, henüz yargıların kafasına yerleşmemişti, çünkü o zamanlar yargılamaya gerek yoktu, yargılanacak kişi yoktu. Bakireler ve namus söyledim gibi, istedikleri yerde, tek başlarına, yabancıların arsızlığı ve şehveti tarafından lekelenme korkusu olmadan dolaşırlardı; bakireliklerini kendi istek ve iradeleriyle yitirirlerdi."(s.101)

Roman yakından incelendiğinde, Cervantes'in insan konseptinin, orta çağ insan konseptiyle her açıdan zıt olduğu görülür. Don Quijote Kiliseye, aristokratik toplum değerlerine her ne kadar saygılıymış gibi görünse de, gerçekte, bunları eski anlamları ile değil, kendi amaçlarına uygun bir içerik-

le savunur. Bu açıdan, Don Quijote Rönesans edebiyatında kendi eylemleriyle dünyaya yeni bir biçim vermek isteyen ilk kişiliktir. O, sosyal düzene yeni bir uyum kazandırmak ister. Bu yüzden, onun sağduyusu, hümanitesi ve adaletsizliğe karşı oluşu, yaşadığı düzen içinde bulanık bir tablo oluşturur. O'nun hümanitesi, otoriteryan-olmayan ve dönemi için devrimci eğilimlere yol açar.⁽⁶⁾

Orta çağda dünya ve dünyanın içindeki her şey tanrı tarafından yaratılmış gibi görünmekte ve belirlenmekteydi. Sosyal hiyerarşi, gerçekler hatta insanların imgelemleri, belli bir düzen içinde yerleştirilmişti. Don Quijote karakterinin dünyaya çıkışı ise bu teolojik pusulanın kaybolduğu bir dönemdir. İnsan kendini, başkalarını ve dış dünyayı konumlandırabileceği yeni anlamlar oluşturmak zorundadır. Don Quijote feodal hiyerarşinin kapanmasından sonraki şeylerin merkezinde konumlanmıştır.

Don Quijote orta sınıf düzenine, feodal toplum değerlerini savunarak karşı çıkar gibi görünse de, aslında o kendi değerlerine, kendi doğrularına göre eylemde bulunur. Düşünce ve duygularında otonom bir karakterdir. Çünkü, toplumun dinamikleri realitenin sürekli ve aktif bir şekilde transforme edilmesini gerektirmektedir. Don Quijote, kendi dünyasını fantastik ve solipsist (tek ben'cilik) içinde de olsa yeniden biçimlendirir. Onun değerleri kurulu düzenin değil, kendi değerleridir. Kendi değerlerine göre savunulmaya değer şeyleri savunur, değerlerine aykırı, ters olanlara ise saldırır. Bu nedenle, idealist olduğu kadar rasyonalisttir.⁽⁷⁾

Don Quijote'nin idealizminin hem metafizik hem de moral yanı vardır. Dünyayı görme biçimi, kendi idealarına göredir. İdeaları ise dünyadan edindiği izlenimlerdir. Kurduğu / anlamlandırdığı dünya onun dünyasıdır. Dolayısıyla, objektif değildir. (Köylü, magripli ya da han sahibi, şato sahibidir) Kendisinin yarattığı bu dünyayı, kendi moral idealleriyle değerlendirir. Sonuç, Don Quijote için başarısızlık olacaktır. Çünkü, onun muhalifliği sağduyu dünyasının relativizminden hiç de az değildir.⁽⁸⁾

Don Quijote, orta çağ sonrasında yeni bir karakterdir: yalnızdır, tek başınadır. Saldırdığı kişiler de yalnızlık içindedir. Ancak, bu kişilerin atomize oluşlarının nedeni, sadece kendi çıkarlarını düşünmekten kaynaklanmaktadır. Don Quijote'nin tek başınalığı ise, başarmak istediği şeyin olanaksızlığından gelir." Kötülükleri engellemek, baskıyı kal-

dırmak, insanları özgürleştirmek, Dulcinea'ya duyduğu aşk adına kendini insanlığa adanmak ister.”⁽⁹⁾

Don Quijote sonu hüznün verici bir mücadeleyi kaybetmiş olsa da Cervantes'in kendisi bu çizginin ötesindedir. Cervantes, iktidarın, paranın, açlığın güç ve etkilerini pratikte yaşamış biri olarak reform istemektedir. Romanda Katolik edebiyatında görülen doğal haklar manifestolarına benzer görüşlerin yer alması, bu reform isteğinden kaynaklanmaktadır. Yazar, yoksulların dünyasının hala insanca duyguların barınağı olduğunu söyler. Bunun nedeni olarak, yoksulların dünyevi çıkarların peşinde koşmamalarını gösterir. Hatta, insanlar arasındaki dayanışmanın eşkıya ve hırsızlarda daha gerçek/sahih olduğunu belirtir. Nitekim, romanda, Don Quijote ve Sancho Barceleno'ya giderken bir grup eşkıya ile karşılaşılır. Eşkiyaların ganimetleri çok titiz bir biçimde paylaştıklarını görüp şaşırان Sancho, dilini tutamaz: “Burada gördüğüm kadarıyla, adalet o kadar iyi bir şey ki, hırsızlar arasında bile geçerli” der.(s.812)

Don Quijote ise Cervantes'in kendini değerlendirme biçimini temsil etmektedir. Bunu moral açıdan başkalarına da uygular: “İnsan, kendisinin yaptığı şeylerin ürünüdür.” Bu deyiş romanda bir kaç defa geçmektedir. Birincisinde, Don Quijote, çiftçiden aldığı şövalye ünvanı üzerine çocuğa ücreti ödeyeceğine dair yemin etmesini ister. Çocuk efendisinin bir şövalye olmadığını, zengin Juan Haldudo olduğunu söyleyince, Don Quijote'nin cevabı şöyle olur: “Bunun önemi yok, Haldudo ailesinde şövalyeler olabilir; üstelik insan yaptığıyla ölçülür.”(s.67)

Bir diğerinde ise, kafasına cezire valiliğini taktığı için efendisi gibi onun da delirdiğini söyleyen berbere verdiği cevapla, bu cümleyi Sancho Panza tekrarlar: “Ben krala bile gebe kalacak adam değilim. Yoksulum ama, eski Hristiyanım; kimseye de bir borcum yok. Ben cezire istiyorsam, başkaları daha kötü şeyler istiyorlar. Herkes yaptığıyla ölçülür; ben de bir insan olarak, değil cezireye vali, papa bile olabilirim; hele efendim kime vereceğini şaşırarak kadar çok cezire kazanabilecekken.”(s.406)

Bu, orta çağda çok bilinen bir deyiştir. İnsanın kendi hayatı için, bütün insanlık için kaçamayacağı bir sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk anlayışı Batıdaki yeni hayatın konseptidir, bir başka deyişle, modern demokrasi konseptidir. Sosyal dünya bireylerin edimleri sayesinde olacaktır. Bu anlayış

kabul ettiğimiz zaman moral bakımından şunu da kabul etmiş oluruz: İnsan insana eşittir.⁽¹⁰⁾ Efendisinin koyun sürüsünün çobanları ve yetiştiricileri tarafından dövülmesine çok üzölen Sancho'ya, Don Quijote'nin söylemek istediğı de budur: “Şunu bil ki Sancho, insan ancak başkasından fazla bir şey yaparsa başkasından üstün olabilir. Bütün bu atlattığımız fırtınalar, yakında havanın sakinleşeceğine ve olayların bizim için hayırlı olacağına işaret ediyor...kötölük uzun sürdüğüne göre de, iyilik yakında demektir. Kısacası, benim başıma gelen felaketlere üzölme, senin payın yok onlarda.”(s.152)

İnsan doğasına ilişkin iki temel anlayış, modern moral inançlarda kendini bulur. Birincisi, Machiavelli, Luther ve Hobbes'un temsil ettiğı anlayıştır. Bu düşünürlere göre, insan tabiatında kötölük, en azından zalimlik vardır. Bu nedenle, yeni bir hayat kurulacaksa zorlayıcı önlemler alınmalıdır. İkinci anlayışın temsilcileri ise sanatçılardır. Sanatçılara göre, insanın en temel özelliğı masumiyetidir. Hristiyanlıktaki ilk günah dogması, Rönesans sanatçıları tarafından ciddiye alınmıştır. Cervantes ve Shakespeare döneminde, okula giden her çocuk, “Adem elmayı yedi, hepimiz günaha bulandık!” deyişini ezbere bilirdi. Cervantes, Shakespeare, Racine ve Shiller gibi sanatçılara göre, insanın hem edimlerinde hem de orijinallğinde insanın insan oluşundan kaynaklanan incelik, iyilikseverlik vardır.⁽¹¹⁾

Cervantes, insanın doğası gereğı iyiliksever olduğuna inanmakla birlikte, çoğu defa böyle olamadığının farkındadır. Ona göre, insanın doğasındaki bu iyi taraflar sürekli heba edilmektedir. İnsanın sosyal rolü, içinde bulunduğu koşul, gerçeğı fark etmesine izin vermemesine rağmen, her zaman içinde yaratıcı güç vardır. Ancak, herkesin kendi çıkarını düşünmesi, bir ben'ciliğe yol açmaktadır. İnsanın bu yaratıcı idealizmine karşıt olan toplumun ta kendisidir. Nitekim, Don Quijote'nin birinci cildini okuyan dük ve düşes sırf eğlence olsun diye Sancho'ya valilik verdiklerinde, Sancho kendisinden beklenmeyen bir biçimde doğru yargılarda bulunur, adaletin yerine gelmesini sağlar. Yoksulların yararına yeni düzenlemeler getirir.(s.714-18)

Cervantes, hem realiteden uzaklaşabilen hem de Rönesans döneminin gerçekliğini olağanüstü bir biçimde görebilen bir sanatçıdır. İnsan yaptıklarının ürünüdür, bir başka deyişle, insanın değeri ken-

disindendir diyebilmiş, insanın böyle olmasının nedenlerini göstermiştir. Don Quijote bir romantik devrimcidir. Geçmişe -altın çağa- nostaljik bir özlem duyar. Realiteyi bu nostalji ile red eder ve geçmiş, tüm insanlığın özgür olduğu bir geleceğin tasarlanması için umut olarak görür: "Gerçeğin kaynağı, tarihtir; zamana denk olan, olayları saklayıp koruyan, geçmişe tanıklık, şimdiki zamana örnek teşkil eden, geleceğin habercisi tarih."(s.94) Don Quijote, her şeyden önce kendini realiteden özgürleştirir.

Foucault, Don Quijote'nin kendi döneminde yaygın olan eleştirel ve ahlaki (Erasmus, Deliliğe Övgü) bir delilik deneyinden çok, Onbeşinci Yüzyılda doğmuş olan trajik bir delilik deneyine tanıklık ettiğini belirtir. Trajik deliliğin en ayırıcı özelliği ise, ifşa etme gücüdür: "Bu öyle bir ifşadır ki, burada düşsel olan gerçektir, yanılsamanın ince yüzeyi inkarı mümkün olmayan bir derinliğe açılmaktadır ve imgenin anlık parıldaması dünyayı, kendi geceleri içinde ebediyet kazanan kaygı verici figürlere av etmektedir."⁽¹²⁾

Don Quijote ifşa etme gücünü, Beyaz Ay Şövalyesiyle girdiği düelloda kaybeder. Düelloda yenilmiştir. Beyaz Ay Şövalyesi ondan evine dönmesini, en az iki yıl boyunca ya da kendisinden haber gelinceye kadar dışarı adım atmamasını emreder. Bu, Don Quijote'yi çılgınlıklarından vazgeçmesi, evine dönmesi için rahibin ve berberin düzenlediği bir oyundur. Beyaz Ay Şövalyesi ise köydeki bakalorya öğrencisi Sansón Carrasco'dan başkası değildir. Olayın iç yüzünü öğrenen bir adam Sansón'a şöyle der:

"Ah Beyefendi, dünyadaki en hoş deliyi uslandırmak istemekle bütün dünyaya vermiş olduğunuz zarar yüzünden Tanrı sizi affetsin!"(s.841)

Yenik düşmüş Don Quijote eve dönüş yolculuğunda kederlidir. Daha şuurlu olması ise dikkat çekicidir. Teselli bulmak için çobanlık mesleğini icra etmeyi düşünse bile eve geldiğinde şiddetli bir hummaya tutulur ve altı gün boyunca yatar. Rahip ve Sansón hep birlikte çobanlık yapmaya gideceklerini, biran önce iyileşmesi gerektiğini söyler. Sansón şimdiden bir eglog yazmış, sürüyü korumaları için de iki köpek almıştır.(s.880) Ancak, yeni bir delilikle karşı karşıya olduklarını düşündürten bir şey olur: Don Quijote şuuruna kavuşmuştur.

Serol Teber, Antik Çağ grekçesinde uyku ile uyanıklığın, reel ile irrealin birbirlerine karışır gibi

olduğu durumu ifade eden bir sözcüğün anlamının, kapsamının günümüze değin yeterince açıklanmadığını anlatır. Teber'e göre, Antik Grek toplumlarında bu tinsel olağanüstü duruma her zaman olumsuz anlamlar yüklenmemiştir. Trajedi ve tıp/ruhbilimin, gelişmelerinin, o dönem için doruk noktası olan Beşinci Yüzyılda, en büyük trajedi yazarları, "böylesi çılgınlık durumlarını, çok kez kahramanlara ve bilgelere özgü bir tinsel psikik tavır olarak tanımlamışlardır."⁽¹³⁾ Buna karşın, "daha anaerkil düzenlerden ataerkil düzenlere geçişle birlikte, çılgınlık (ya da bilgelik) düzene başkaldıranlara karşı tanrıların bir cezası olarak tanımlanmaya başlanmıştır."⁽¹⁴⁾ Bu açıdan baktığımızda, Don Quijote için eylemsiz bir delilik artı k boş ve anlamsızdır. Don Quijote deliliğinin olanaksızlaştığı yerde ölmeyi tercih eder. "Fakat ölümün kendisi huzur getirmektedir: delilik gene zafer kazanacaktır -gülünç bir şekilde evrensel olan gerçek; delilikten bizzat bu son aracılığıyla kurtulan bir hayatın sona ermesinden sonra da sürmektedir."⁽¹⁵⁾

Rahip, noterden La Mancha'lı Don Quijote adıyla bilinen İyi yürekli Alonso Quijano'nun eceleyle hayata veda ettiğine dair bir şahadet belgesi düzenlemesini ister. Bunu, "Seyyid Hamid Badincani dışında bir yazarın sahtekarca kendisini diriltip hakkında bitmez tükenmez kahramanlık hikayeleri yazması ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla istediğini belirtti."(s.884) Don Quijote'nin ölümünün bu şekilde belgelenmiş olması ise kendisini hayali bir kahraman değil tarihsel zaman içinde yaşamış bir destan kahramanı yaptı. Don Quijote destanını yeniden ve ters yönden gerçekleştirdi. Çünkü, "anlatının içeriksiz işaretlerini hakikatle doldurmak zorundaydı. Onun macerası, dünyanın şifresinin bir çözümü olacaktı."⁽¹⁶⁾ Bu maceranın başarısı, zaferde değil, gerçeği işaret haline dönüştürmeye ilişkin kanıttaydı.

Cervantes, dil ile dilin işaretlediği şeylerin arasındaki farklılığı ortaya koymuş; dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiye ait düşünsel alana girmiş ilk roman yazarıdır. Dil işaretlediği şeylerin aynısı değildir; dilin kendine ait, bağımsız bir gerçekliği vardır. Yazar, "dil ve kurmaca, kurmaca ve gerçeklik ilişkilerini kendi metnini ve ondan türeyecek olan bütün metinleri sorunlaştıracak bir biçimde ele almıştır."⁽¹⁷⁾ Ve, bu ilişkiler ağındaki sorunları, sadece yazar olarak kendisinin değil, tüm insanların ortak bir sorunu

olarak ortaya koymuş, “bu ilişkilerdeki kopuş ve yenden bir araya gelişleri, benzerlik ve ayrılıkları ilk defa varoluşsal bir sorun olarak yaşayan bir roman kahramanı yaratmıştır. Don Quijote, bu ilişkiler ağı içinde kendini, kendi gerçekliğini arayan bütün kişotvari kahramanların ilk örneğidir.”⁽¹⁸⁾

Yazar Hamid Badincani, Don Quijote'nin köyü için isim vermez. Nasıl ki Yunanistanın yedi şehri Homeros için çarpıştıysa, Don Quijote için de bütün köy ve kasabaların onu sahiplenip aralarında çarpışmalarını ister.(s.884) Bu aynı zamanda, bütün insanlığa yapılmış açık bir çağrı olur. Bu çağrıya ilk ses veren, Sancho Panza'dır. Ölmeden önce şuuruna kavuşan Don Quijote'ye şunları söyler: “Haydi tembellik etmeyin, kalkın şu yataktan da konuştuğumuz gibi çoban kıyafetlerimizi giyip kırlara çıkalım; belki de bir çalının ardından Señora Doña Dulcinea, büyüü çözülmüş olarak çıkıverir karşımıza; ne güzel olur.”(s.883)

Ne var ki, Rönesansın sesini serbest bıraktığı delilik, Aydınlanma Döneminin başlangıcında tekrar sessizliğe gömülmüştür. Aklın faaliyetinin dışına atılmıştır. “Akıl, hatadan başka tuzakla ve yanılsamadan başka tehlikeyle karşılaşmayacağı bir kendine sahip olmanın gerisinde güvenceye almıştır. Descartes'in kuşkusu hep gerçek şeylerin ışığının rehberliği altında olmak üzere, duyların büyüünü bozmakta, düş manzaralarını katletmektedir; ama deliliği kuşku duyan ve düşündükçe ve varoldukça aklını kaçırmayı olanaksız olan adına kovmaktadır.”⁽¹⁹⁾

Descartes'e göre, “delilik tam da düşünme olanaksızlığının koşuludur.”⁽²⁰⁾ Gerçeklik de bu nedenle her türlü düşün, rüyanın dışlandığı bir akılla yakalanabilir. Akılsızlığın dışlandığı bu kartezyen düşünce, Aydınlanma düşüncesinin ve onun bir devamı olan Batı düşüncesinin dünyayı anlamlandırma biçiminin belirleyici ögesi olmuştur. Aklın bu hükümlanlığı, onu araçsallaştırmıştır. Aklın doğasında zaten varolduğu düşünülen adalet, eşitlik, mutluluk kavramları düşünsel köklerinden koparılmıştır. Tüm bu kavramlar hala amaç olarak kabul edilseler bile, bu değerlere anlam kazandıracak bir nesnel gerçeklikle bağlantı kurmalarını sağlayacak rasyonel bir etmen kalmamıştır. Çünkü, akıl ideolojik manipölasyon altında uygulanmaktadır.⁽²¹⁾

Benjamin'e göre, işte tam da bu nedenle romantizm, düş yaşamına başvurulmalıdır. Aydınlanma düşüncesinden dışlanan düşler, geçmiş hatırlar, gele-

cek için ütöik isteklerde bulunur. Bu istekler tarihsel gerçekleri imler. “İmgelem sadece geriye yani geçmişin altın çağına değil: aynı zamanda ileriye, henüz gerçekleşmemiş ama gerçekleşebilecek olasılıklara dönüktür.”⁽²²⁾ Gelecek, henüz hesaplaşılmamış tarihin içindedir

Düşleri haz ilkesine bağlantılı olarak açıklayan Freud, gerçeklik ilkesinin yönetimine girmemiş tek ruhsal sürecin düş olduğunu belirtir: “Gerçeklik ilkesinin girişı ile düşünce etkinliğinin bir türü koptu; bu olgusalılık-sınamasından özgür tutuldu ve yalnızca haz ilkesine güdümlü kaldı. Bu etkinlik düşlem (düş) üretme etkinliğidir ki, daha önce çocukların oyununda başlar, ve sonra, hayal kurma olarak sürdürölerek, olgusal nesneler üzerine bağımlılığı terk eder.”⁽²³⁾

Böylece, bilincin gerçeklik ilkesine bağı bölümü, “şartlandırılmış olarak, gerçeğı yorumlama, yönetme, değıştirme, anımsamayı ve unutmayı yönetme, hatta gerçeğın ne olduğunu, nasıl kullanılması gerektiğini ve nasıl değıştirileceğini belirleme tekelinesi elinde tutar.”⁽²⁴⁾ Haz ilkesinin güdümünde kalan diğer bölüm, düş ise, gerçek dışı olmayı göze alarak baskıdan kurtulur ve kendi gerçek değeri ortaya çıkarır. İmgelemin gerçek değeri, sadece geçmişe değil, geleceğe de bağılıdır: “İmgelemin uyandırdığı özgürlük ve mutluluk kalıbı, tarihsel gerçeğı iletme isteğinde bulunur. İmgelemin, gerçeklik ilkesi tarafından özgürlük ve mutluluk üzerine konulan sınırlamaları kabul etmeyişinde, olabilecek olanı unutmayı reddesinde, hayalin (düşün) eleştirici fonksiyonu gizlidir.”⁽²⁵⁾

Düşler, toplumsal koşulların ürünüdür. Ernst Bloch, düşleri daha iyi bir dünya tasarlamının ütopyan gücü olarak ele alır. Ütopya ise olanaklılıktır. Varolanda zaten içkin bulunan ama henüz gerçekleşmemiş bir olanaklılık. Bloch'un deyişıyla, “bir imkan anlamında henüz var değil; öyle bir imkan ki bu, ancak kendisi için çaba gösterebilirsek var olabilir.”⁽²⁶⁾ Don Quijote'nin sözleriyle söyleyecek olursak, “Bu dünyada kader diye bir şey yoktur; iyi, kötü, hiçbir olay tesadüfi değildir; her şey Tanrı'nın emriyle olup biter. İşte bu yüzden, herkes kendi kaderini kendi çizir derler.”(s.844)

Don Quijote, kendi tarihini kendisi yapabilmek için yola çıkmış, sonu hazin bir başarısızlık olmuştur. “Şövalye davranışların bütün ekonomik toplum biçimleriyle bağdaşabileceğini sanma yanılgısının

cezasını²⁷⁾ çekmiştir. Ancak, tarihsel uyanışa (geçmişe ilişkin, ama henüz bilinç düzeyine varmamış bir bilmenin uyandırılmasına)⁽²⁸⁾ kadar insanın öz-gürleşim isteğini düşlerde yaşatmaya devam etmektedir. Belki de bu yüzden, yazıldığı günden beri (1605) tüm dünyada en çok okunan romandır

Vale

Dipnotlar

- 1) Miguel de Cervantes Saavedra, **La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote**, Ç.Roza Hamken, Y.K.Y.,1996, İstanbul. s.797
- 2) Sigmund Freud, **Sanat ve Sanatçılar** Üzerine, Ç.Kamuran Şipal, Y.K.Y., 1995, İstanbul. s.107
- 3) Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Ç.Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Y., 1994, Ankara. s.79
- 4) Jale Parla, **Don Kişot'tan Bugüne Roman**, İletişim Y.,2002, İstanbul. s.13
- 5) Ernst Bloch, Theodor W.Adorno, Horst Krüger, "Bir Şeyler Eksik", **Defter**, Kış 2001, S.42 s.154
- 6) Leo Lowenthal, *Literature and The Image of Man*, The Beacon Press, 1957, Boston. s.21
- 7) a.g.e. s.22
- 8) a.g.e. s.23
- 9) a.g.e. s.22
- 10) a.g.e. s.31
- 11) a.g.e. s.32
- 12) Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Ç.Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Y.,1992,C:1, Ankara. s.51
- 13) Serol Teber, **Politik-Psikoloji Notları**, Ara Y.,1990, İstanbul. s.173
- 14) a.g.e. s.173
- 15) Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s.66
- 16) Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s.80
- 17) Fermâ Lekesizalin, *Cervantes'in Benzerlikler ve Farklılıklar Oyunu*, Ç.Roza Hamken, Kitap-lık, Temmuz-Ağustos 1996, S.22. s.16
- 18) a.g.m. s.16
- 19) Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s.78
- 20) a.g.e. s.77
- 21) Max Horkheimer, **Akl Tutulması**, Ç.Orhan Koçak, Metis Y., 1986, İstanbul. ss.77-78
- 22) Herbert Marcuse, **Aşk ve Uygarlık**, Ç.Seçkin Çağan, May Y., 1968, İstanbul. s.173
- 23) Sigmund Freud, "Ruhsal Olayların İki İlikesi Üzerine Formülasyonlar", **Metapsikoloji**, Ç.Aziz Yardımlı, İdea Y., 2000, İstanbul.s.13
- 24) Marcuse, **Aşk ve Uygarlık**, s.166
- 25) a.g.e. s.173
- 26) Ernst Bloch ve Diğerleri, "Bir Şeyler Eksik", s.153
- 27) Karl Marks ve Friedrich Engels, **Yazın ve Sanat Üzerine**, Ç.Öner Ünal, Sol Y.,1995, Ankara. s.229
- 28) Walter Benjamin, **Pasajlar**, Ç.Ahmet Cemal, Y.K.Y., 1993, İstanbul. s.92

KAYNAKLAR

- Benjamin, Walter**. *Pasajlar*. Ç.Ahmet Cemal. Y.K.Y., 1993, İstanbul
- Bloch Ernst, Adorno, Theodor W., Krüger Horst**, "Bir Şeyler Eksik", Ç.Hakkı Üner *Defter*, Kış 2001. S.42
- Foucault Michel**, *Kelimeler ve Şeyler*. Ç.Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Y.,1994, Ankara.
- Foucault Michel**, *Deliliğin Tarihi*.Ç. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Y., 1992, Ankara.
- Freud, Sigmund**, *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. Ç. Kamuran Şipal, Y.K.Y.,1995, İstanbul.
- Foucault Michel**, *Metapsikoloji*. Ç.Aziz Yardımlı, İdea Y., 2000, İstanbul.
- Horkheimer, Max**, *Akl Tutulması*, Ç.Orhan Koçak, Metis Y.,1986, İstanbul.
- Lekesizalin, Fermâ**. "Cervantes'in Benzerlikler ve Farklılıklar Oyunu", Ç.Roza Hakmen. *Kitap-lık*, Temmuz-Ağustos 1996. S.22.
- Lowenthal, Leo**. *Literature and The Image of Man*. The Beacon Press, 1957, Boston.
- Marcuse, Herbert**. *Aşk ve Uygarlık*. Ç.Seçkin Çağan, May y., 1968, İstanbul.
- Marks, Karl ve Engels, Friedrich**. *Yazın ve Sanat Üzerine*. Ç.Öner Ünal, Sol Y.,1995, Ankara.
- Parla, Jale**. *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İletişim Y.,2002, İstanbul.
- Teber, Serol**. *Politik-Psikoloji Notları*, Ara Y.,1990, İstanbul.
- Cervantes Saavedra, Miguel de**. *La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote*. Ç.Roza Hamken. Y.K.Y.,1996,İstanbul.

Franfurt Okulu'nda "Akıl"

Tartışma Notları

Artun Avcı

Çevirenler: Banu Yılankaya / Elif Şendur

Hayat, yaşamıyor." Adorno'nun başyapıtı olan ve yaşamı boyunca ilgilendiği alanlarla ilgili düşüncelerini damıttığı aforizmalar kitabı olan *Minima Moralia* bu cümle ile başlar. İnsan için can verili bir gerçeklikse hayat ise kendisinin oluşturduğu bir gerçekliktir. Hayatın modern dünyada yaşamaması demek, yaratılmak istenen hayat parçasıyla bunu yaratacak olan insan arasındaki engellerin/blokajların varolması demektir. Modern dünyada bir insanın yaşamı süresince harcadığı çabanın hayata dönüşmemesi, modern yabancılaşmanın (ve elbette somut yaşamda sadece 'ontolojik bir kategori' olarak insan olmadığı ve insanın çeşitli, birbirinden farklı, öteki ile iletişimi çerçevesinde toplumsallığı ve aslında kendi benliğini yaratabildiği gözönüne alındığında) nedenidir. Modernlik Projesinin insan kavramının mümkün içeriğinin bütünsel -ve hatta mutlak- olarak gerçekleştirebileceği yönündeki tarihsel savının, dünyanın şu anda geldiği tarihsel aşamada kendi karşısına dönüştüğü söylenebilir. Toplumsal ve tarihsel gelişime duyulan inanç ile insanın bilimden beklediği kutsallık imgesi, modern dünyada giderek çökmektedir. İnsanın bilimden beklediği kutsallığa dair inançları, tarihi gelişmenin sonucu olarak Tanrı'ya dönüşen Akıl, özdeşlik adına farklılığı baskı altına alan, ötekini dışlayan bir tahakküm mekanizmasına dönüşmektedir. Modernlik, zaman ve mekan olgularının parçalandığı, kıyametlerin her an yaşandığı kronolojik bir betimleme haline gelmektedir.

20.yüzyılda yaşanan büyük felaketlerden sonra - özellikle Hiroshima, Gulag ve Auschwitz'den sonra - sorgulanmaya başlanan modernitenin tarihsel ilerleme, bilimsel gelişme ve Aydınlanma nos-

yonlarının en kapsamlı eleştiricilerinin başında Frankfurt Okulu düşünürleri gelmektedir. 20.yüzyılın ilk yarısında temel eserlerini yazan bu Alman yahudi entelektüeller okulu, kendilerinden sonra gelen entelektüel kuşağın düşüncelerinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynamış ve neo-marksist, post-yapısalcı, post-modernist, post-marksist düşünürlerin modernite eleştirilerinde bir yörünge oluşturmuşlardır. "Kültür Endüstrisi", "Araçsal Akıl", "Tek Boyutlu İnsan", "Aydınlanmanın Tahakkümcü Aklı", "Erotik Rasyonalite", "İletişimsel Rasyonalite" gibi kavramları bugün dahi akademik ve entelektüel çalışmalarda "modern akıl" eleştirisinin katı çekirdeğini oluşturmaktadır.

Satürn Benzeri Kendi Çocuklarını Yiyen Aydınlanma Aklı

Franfurt Okulu'nun I. Kuşak düşünürleri olan Max Horkheimer ve Theodor Adorno, birlikte kaleme aldıkları "*Aydınlanmanın Diyalektiği*"nde ve Horkheimer'in "*Akıl Tutulması*" isimli kitabında modern toplumun ve modern batı düşüncesinin radikal bir eleştirisini yapmış ve modern batı düşüncesinin kristalize halini "Aydınlanma Felsefesi"inde bulduklarından eleştirilerini bu temel üzerinde gerçekleştirmiştir.

1940'lı yılların siyasal ve kültürel ikliminde Adorno ve Horkheimer, tarihin dinamiğini "sınıf çelişkisi" yerine insan-doğa arasındaki çelişkide arıyordu. Horkheimer, Machiavelli'nin siyasal görüşlerinde ve Descartes'in felsefi matematiksel açıklamalarında doğanın, doğa kavramının insanın işleyebileceği ve denetimi altında tutabileceği bir alan olarak görüldüğü ve bu düşüncenin tarihsel

gelişiminin sonucu olarak da “insanın herşeyin üzerinde kendi efendiliğini kurabilmesi gerektiği inancı ve anlayışının” Aydınlanma düşüncesinde cisimleştiğini söylüyordu (Jay,1989;370-373). Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma düşüncesinin temelinde öznenin doğa üzerinde tahakküm kurma isteğinin olduğunu düşünüyordu. Doğa üzerindeki tahakküm, tarihsel süreç içerisinde giderek insanlar üzerindeki tahakkümle sonuçlanmış ve sonunda insanın iç doğasının da denetim altına alınmasıyla tamamlanmıştı. Aydınlanma düşüncesi, geçmişte beslenen umutları gerçekleştirmesi gerekirken, geçmişin bizzat kendisini tahrip etmişti.

Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma kavramına ilişkin eleştirel çalışmalarında Max Weber’in “büyüsü bozulan dünya” söylemini dikkate aldılar. Tarih içerisinde insanlığın kollektif bilinçaltında saklı tutulan ‘kurtuluş imgeleri’ ve özgürleşmeye dair mistik özelemler, teknolojik rasyonelliğin hakim olduğu dünyada zedelenmeye başlamıştır. Tüm bu tahribata rağmen Horkheimer, teknolojik rasyonaliteye hakim olan “araçsallaştırılmış öznel akla” karşı alternatif olarak düşündüğü ‘nesnel akıl’ insan ile doğa arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırılabileceğini belirtir. Platon ve Aristoteles’ten skolastik düşünceye oradan Klasik Alman Felsefesine kadar (Kant ve Hegel) büyük felsefi sistemlerin nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulduğunu bu teorinin amacının “akla uygun” olanın nesnel yapısını, özçakar ve varlığı koruma amaçları da içinde olmak üzere insan varoluşu ile uzlaştırmak olduğunu düşünecektir (Horkheimer,1994: 56). Nesnel akıl, insan ile doğa, özne ile nesne, öz ile görünüş arasında bir bağ olduğunu gören akıldır. Parçalanmış, bölünmüş gerçekliği bütünsel olarak eleştirebilir. Horkheimer, nesnel aklın “gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke” olduğunu söyleyerek aklın “sadece insan zihnindeki öznel bir yeti” olduğunu söyleyen öznel akıl ile arasında temel bir farklılık olduğunu; ikinci doktrinin ancak ‘öznele aklın bulunabileceğini” kabul ettiğini söyler. İkincisine göre bir nesnenin akla uygun olması, öznenin onu akla uygun olarak düzenlemesine bağlıdır. Öznel akıl, akla uygun davranışları olanaklı hale getiren gücün sınıflandırma, çıkarsama, tımdengelim, düşüncenin soyut işleyişi olduğunu ileri süren bir öznenin akıldır. Öznel akıl, araç ve amaçlarla ilgili olup benimsenen araçların amaçlara ne ölçüde uygun olduğunu sor-

gulamaz. Amaçların akla uygun olup olmadığı sorununa da değinmez. “ Amaçlarla ilgilenecek olduğundan daha baştan bunların öznel anlamlarının akla uygun olduğunu , öznenin varlığını sürdürmesine hizmet ettiğini kabul eder.” (Horkheimer,1994: 55). Horkheimer, modern öncesi çağlarda aklın hem öznel hem de nesnel yönleri ile birlikte var olduğunu ; aklın mitolojik öğeleri reddederken bu öğelerden bazı kavramları kabul ederek kullandığını söyler. Nesnel akıl, akli sadece zihinsel düzeyde değil, insanla insan arasındaki ilişkide, insanla doğa ve onun görünüşü olan evren arasındaki iletişimde görmüştür. Antikçağdan bu yana oluşturulagelen felsefi sistemlerin yaratıcısı konumundaki nesnel akıl teorisi, insanın amaçları da içinde olmak üzere tüm varlıkları kapsayan bütünle kurulacak yeni bir uyumu öngörür. “ Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen , bu bütünlükle arasındaki uyumdur. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü , sadece insan ve davranışları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Bu akıl kavramı, öznel akli dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Her şeyin ölçütü bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlık araçlarda değil amaçlardaydı” (Horkheimer,1994:56). Örneğin yıldız mitolojisinden doğan Pitagoras’ın sayılar kuramı, Platon’da düşünceyi bir nesnellik olarak tanımlayan idealar kuramına dönüşmüştü. Aklın modernlikteki bunalımının temelinde ise düşüncenin artık nesnellığı kavrayamaması ya da sanrı olarak reddetmesi vardır. Bu nedenle Horkheimer “tutulma”(eclipse) metaforunu akıl için kullanır. Modern dünyada geçmişte parlak bir yıldız olan aklın ışığı gitgide sönmetedir.

Horkheimer, Weber’in bilimin bürokratikleşmesi ve belirli ellerde toplanması ile ilgili gözlemlerinin modernlikteki teorik akıldan pratik akla geçişi ortaya koyduğu için önemser. Fakat Weber’in Neo-Kantçı kötümserlik ve şüphecililiğini paylaşmaz. Weber, aklın artık hiçbir zaman modern öncesi dönemler gibi nesnel ve evrensel olamayacağını ve modern dünyada rasyonel eylem imkanının artık olanaksızlaştığını düşünmektedir. Horkheimer ya da Frankfurt Okulu düşünürleri bütün eleştirel çalışmaları içinde yıldızı sönmeye başlasa bile küçük harfle başlayan akla ilişkin iyimserliklerini gizlememişlerdir.

Adorno ve Horkheimer, modern dünyadaki şeyleşme (insani her değerın yalnızca şey ya da nesne'ye ait bir olgu olarak algılanması) ve şeyselleşme (ilişkilerin yalnızca ekonomik kategoriler olarak görölmesi) olgularını anlamının ancak teknoloji ve bilimin rasyonelitesinin ve ardındaki egemenlik ilişkilerinin ortaya konulması ile mümkün olabileceğini düşünmekteydi. Modern topluma ilişkin yaptıkları incelemelerde: "İnsani çevrenin teknolojik olarak belirlenmiş bir sisteme dönüşmesi ve rasyonelleşme süreçlerinden türeyen teknik kuralların ve kısıtlamaların giderek daha çok yukarıdan dayatılmasıyla simgesel iletişimi sistematik olarak engelleyen" ideolojik ve ekonomik büyümenin sosyo-kültürel sonuçları olduğunu ortaya koymışlardı. (Hardt,1999:42-43)

Teknolojinin rasyonelliğı , bizzat tahakkümün rasyonelliğıydi. Aklın giderek araçsal rasyonel bir olguya dönüşmesi, tahakkümün yeni biçimlerini yarattı. Araçsal rasyonellik, bireylerin sistemin buyruklarına göre hareket etmelerini sağlayacak şekilde toplumsal bütünleşmeyi garantilemek üzere bilinci ve ihtiyaçları yönetmek için kitle iletişimi ve kültürünün inceltilmiş tarzlarını, bürokratikleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir devlet aygıtını ve bilim ve teknolojiyi kullandı (Kellner&Best, 1998:264) . Teknolojik rasyonelitenin kendi karşıtına yani irrasyoneliteye dönüşmesi, Aydınlanma kavramının bizzat kendisinin bir mitoloji haline geldiğinin bir kanıtı olarak sunuldu. Adorno ve Horkheimer, bu bağlamda Weber'in "Aklın" kendisinde cisimleştiğı bürokratik baskı ve tahakküm biçimlerine ilişkin karamsar görüşlerini paylaşıyordu. Aydınlanma düşüncesinin temel kavramlarından biri olan insanlığın özgürlüğe doğru "tarihsel ilerlemesi" dünya savaşlarının gerçekleştiğı, Auschwitz'in, Hiroşima'ın yaşandığı bir dünyada bir gerileme haline dönüşmüştü : "Mit Aydınlanmaya ve doğa da sırf nesnellığe doğru kayıyor. İnsanlar otoritelerindeki artışın bedelini egemenlikleri altına aldıkları şeylerden yabancılaşmakla ödüyorlar. Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir. O insanları, davranışlarını yönlendirebildiğı kadarıyla tanır. Bilim adamı şeyleri üretebildiğı sürece tanır. Böylece onların Kendinde'leri Onun İçin haline gelir" (Adorno&Horkheimer,1995:25).

Aydınlanmanın mitsel olana geri dönüşü, düşünce ile matematiğı bir tutmasının mutlak bir mer-

ci durumuna getirilmesi ve matematiksel işlem tarzının düşünce ritüeli haline getirilmesidir (Adorno&Horkheimer, 1995:42-43). Düşünmek bu noktadan itibaren artık bir araçtır. Adorno ve Horkheimer, doğanın ve dünyanın kendisinin matematiğın yönetimi altında idealleştirildiğini düşünmektedir. Matematiksel çeşitliliğın bir parçası haline gelmiş olan araçsal düşünce, irrasyonelleşmekte ve reel olanı haklı çıkarmaktadır. İrrasyonel bir niteliğe ulaşan araçsal düşünce, gittikçe kapsayıcı ve totaliter bir hale gelmektedir. Modern uygarlığın irrasyonelitesi herşeyi bir bütünün içine hapseden, herşeyi içeren büyük sistemler kurmasıdır. Bu bütünlük "çalışma etiğı" üzerine kurulmuş bir bütünlüktür. Toplumsal yapıdaki işbölümü ilişkileri bu bütünlüğü kollar ve muhafaza eder.

Aydınlanmanın düzenleyici aklı , doğaya hükmette pratiğı bakımından "Yaratan Tanrı" ya benzetmektedir. "İnsanın, tanrının modeli olması,varoluş üzerindeki egemenlikten, efendinin bakışından, emirden ileri gelmektedir". Modernite düşüncesi doğaya hep bir "şey" olarak bakmıştır. Özne merkezli rasyonalizm geleneğı, doğanın matematiksel ifadelerle hesaplanabilirliğini, öznenin kendi pragmatik amaçları için doğanın bir vasıta bir araç olarak kullanılabileceğini öngörmüştür. Bu süreç modern toplumun baskıcı ve tahakkümcü karakterinin daha çok belirginleşmesine kadar ilerlemiştir.

"Felsefenin bugünkü görevi" diyecektir Adorno, "özneye karşı nesnenin haklarını" savunmaktır. Burada nesne olarak bahsettiğı doğanın kendisi olduğu gibi insanın kendi doğasıdır . Öznel akıl-merkezli felsefeler, beşeri ve doğal gerçekliğı sınıflandırmış, kullanmış, işlevsiz olana da atık muamelesi yapmıştır. Bu nedenle, Adorno asıl düşmanın "öznellik" olduğunu ve *Negatif Diyalektik* isimli yapıtında " ancak nesnenin önceliğine geçmekle diyalektiğın maddeci kılınabileceğini" söyler. Çünkü Adorno'ya göre önemli olan, "öteki" ilkesinin korunmasıdır. Herşeyin kendinden başkaya saygı gösterme yükümlülüğü ve daha önemlisi herşeyin kendinden başka olma hakkıdır (aktaran Koçak,1994:33). Ben ancak öteki ile gerçek anlamını bulur. Ben ve öteki ancak bağımlılıkları içinde anlaşılan karşıtlardır . Adorno, önce insanlığın şu ana kadar ki yanlış tarihinin nedenini söyler bize: özne nesne ayrılığı giderek insan-doğa ve insan-insan karşıtlığına dönüşmüştür. İnsan-doğa ve insan-in-

san arasında “farklılıkların eşdeğerliliği ve farklılaşma özgürlüğü” nosyonu üzerine kurulu bir “tarihsel sözleşme” nin yapılması gerekmektedir. Öznenin nesne üzerindeki tahakkümün kaldırılması idealist felsefenin (örneğin Hegel’in) önerdiği gibi özne ile nesne eşitliği (özne=nesne) ile değil özne ile nesnenin birbirlerinin yansımalarını içeren karşılıklı konumları ile mümkündür. Böylelikle hem özne hem de nesne karşılıklı özgün varoluşlarını koruyabileceklerdir. Özgür bir toplumun temel nüvesini ötekilerin özgürlüğü ve varolma hakkı oluşturacaktır. Ben ötekini dinlediği andan itibaren kendi benliğini bulur. İnsan, doğa üzerinde tahakküm kurmaktan vazgeçtiği anda doğanın dilinin artık daha anlaşılır olduğunu ve doğanın iletişim kurma isteğini anlayacaktır. Frankfurt Okulu düşünürleri bu yeni iletişim arzusunu “mimesis” kavramıyla açıklamaktadırlar. İnsanın doğaya öykünmesi olan mimesis, doğa-insan ilişkisinde egemenlik ve tahakküm üzerine kurulu olanın dışında yeni bir kanal açacaktır. Horkheimer’a göre felsefeyle ilgilenen bilimadamları ve düşünürlerin yapmaları gereken iş çocukluk sonrası dönemdeki toplumsallaşma aracılığı ile bulanıklaştırılan ilk-çocukluktaki mimesis’ lerimizin belleğimizde yeniden canlandırılıp uyandırılmasına önyak olmaktır. Bu da ancak sözcük ile nesne arasındaki örtüşmeyi gerçekleştirecek yeni bir dil ile mümkün olacaktır.

Araçsal Akla Karşı Erotik Akıl

Frankfurt Okulu düşüncesi eleştirilerin merkezine ‘en özgürlükçü sistem modeli’ olarak konulan batı demokrasilerini ve a priori olarak insanlığı özgürlüğe ve ahlaklı bir varoluşa götüreceği söylenen aydınlanma ve tarihsel ilerleme kavramlarını yerleştirmişti. Çalışmalarının ana temasını en öldürücü ve derinlere nüfuz eden egemenlik biçimlerinin tam da başkalarının özgürlüğün gerçek kalesi ve rasyonalitenin somutlaşmış hali olarak gördükleri sistemler tarafından üretilmesi iddiası oluşturuyordu (Tormey,1992:154). Frankfurt Okulu düşünürlerinin eleştirel teorisinin gelişme süreci içerisinde Max Weber’in kavramlarına ve temalarına sempati ile bakmışlardı. Weberci tema, toplumu biçimlendiren teknik rasyonelliğinin ve rasyonalizasyon sürecinin belirlediği ekonomik, siyasal ve bürokratik modern sistemin toplumsal sınıf, grup ve bireylerin dışında geliştiği ve bu kesimleri etkisiz-

leştirdiği üzerine kuruluydu. İş dünyasının istemleri bütün siyasal, kültürel ve toplumsal yapıları bütünsel bir biçimde kuşatmıştı. İleri endüstriyel uygarlığın üretim düzeninin sınırsız gelişimi ve teknolojinin tahakkümcü rasyonalitesi, bütün iletişim kanallarını yutmuş ve modern bireyi toplumsal yaşam içerisinde etkisiz bir seyirciye dönüştürmüştü. Bu rasyonalizasyonun geri çevrilemez yayılışı toplumun bütünüyle araçsal ilişkiler tarafından belirlenmesi sonucunu getirmiş, “demir kafes” bireysel yaratıcılık ve şahsi değerleri uzaklaştıran “mekanize edilmiş bir taş kesilme durumu” yaratmıştı. (Bottomore,1994:43) Piyasa mantığının ve fetişleştirilen üretim düzeninin mantığının gündelik yaşam alanlarını sömürmesi, günlük yaşam içerisinde özerk ve özgür yönelimli iletişim süreçlerin bozulmasına neden olmaktaydı. Max Weber’in modern öncesi çağları (ya da modernliğin ilk aşamalarını) özlemle anmasının nedeni gündelik yaşam pratiklerinin bütünlüğünün korunduğu; değerlerin, inançların, kültürlerin paylaşımı ve etkileşimi esasına dayalı insanlara güven veren ilişkilerin toplumsal dünyada dominant olmasıydı. Modern dünyada güven duygusu üzerine kurulu ilişkiler şeyleşmiş, egemen iletişim biçimleri parasal ve ekonomik kategoriler olarak görünmeye başlanmıştı. Her ne kadar Weber modern dünyada Nietzscheci anlamda üstün insan modeli olarak gördüğü karizmatik liderlerin, kamusal ve özel alanlardaki iletişim ilişkilerini ablukaya almış “araçsal makineyi” aşabilecek tek öznel olduklarını düşündüyse de modern topluma dair kötümserliğini gizlemiyordu. Frankfurt Okulu düşünürleri ve özellikle Marcuse, Weber’in bu kötümserliğini paylaşıyorlardı.

Marcuse, 1950 ve 1960’lardaki anti-otoriter siyasal eylemlere ve başkaldırlara ilişkin Frankfurt Okulu içinde yönlendirici bir rol üstlenerek Frankfurt Okulu üyeleri içerisinde Marksizmin temelindeki özgürleşme nosyonuna en çok bağlı kalan düşünürlerden biri oldu. Marcuse’ye göre devrim insanın tarih içerisindeki kendi potansiyel doğasını gerçekleştirilmesiydi. 1960’lardaki radikal hareketlerin yükselişinde ‘insanın potansiyel doğasına’ varlık kazandıracak karşı ve alternatif bir kültür arayışı içine girmişti. Marcuse’nin yaşamı boyunca savunacağı tarihsel ve toplumsal praksis, “insanın gerçek mutluluğunu” yaratacak olardı. “Mutluluk realitesi” diye yazıyordu Marcuse, “özgürleşmiş

insanlığın Doğa ile ortaklaşa yürüttüğü mücadele-
sinde kendi kendini yönetebilmesinde ortaya çıkan
özgürlük realitesidir." Marcuse'nin düşüncesinde
özgürlük ile rasyonellik, mutluluk ve akıl birlikte
varlık kazanması gereken kategorilerdi.

Özgürleşme felsefesinin önemli temel taşı ola-
rak gördüğü Freud üzerinde çalışmalar yapmasına
rağmen Marcuse, Enstitünün çalışmalarında psiko-
lojik boyutun fazlaca yer aldığını ekonomik ve si-
yasal boyutun yeterince yer almadığını düşünmek-
tedir. Bu nedenle özgürlük nosyonunun mümkün
olabilirliğini teknik rasyonellik ve üretim sistemin-
den yola çıkarak tartışmak gerektiğini savunur.

Marcuse'ye göre modern toplumun tek mantığı
teknolojidir ve buna bağlı olarak üretim kapasitesi-
nin genişletilmesi olan bir rasyonalitenin zorunlu-
lukları tarafından şekillenmektedir. Marshall Ber-
man , Marcuse'nin düşüncesinde sınıfsal, toplum-
sal mücadelenin, psikolojik çatışmanın, çelişkilerin
ortadan kaldırıldığını; kitlelerin düşüncelerinin, ih-
tiyaçlarının, düşlerinin, içsel yaşantılarının yönetil-
diğini, programlandığını ve bu söylemin Marx'ın
eleştirel geleneğinden bir sapma olduğunu belirt-
mektedir. (Berman,1994:46) Modernliği, yapıtında
paylaşılan ortak bir kültür deneyimi olarak ele alan
Berman, Marx'ı bir modernist olarak okumakta ve
bu okuma sonucunda Weberci Paradigmayı sürdü-
ren her düşünürün (Adorno, Horkheimer , Foucault,
Marcuse vb.) 20.yüzyıl modernizminin "katı kutup-
sallıklar ve totalleştirme" ile değerlendirildiğini
belirtir.Marcuse de 20. yüzyıl modernliğinin radi-
kal bir eleştiricisidir. Marx'ın "devrimci tarihsel
güçlerin varolan toplumun içinde filizlenmesi" fik-
rini kabul etmekle birlikte -eleştirel geleneğini sa-
hiplenmekle birlikte-işçi sınıfının niteliğinin
20.yüzyılda değiştiğini söyler:

*İşçi, 19.yy. daki konumunun aksine teknoloji toplu-
muyla bütünleşmiştir;otomatik iş bütün hayata ya-
yılan bir uğraş.tüketici.sersemletici bir kölelik ha-
line gelmiştir.işçinin mesleki özerkliği ortadan
kalkmış ve üretim bireysel verimle değil makine-
lerle belirlenmeye başlanmıştır.Kapitalist toplum-
da işçi sınıfı, toplumsal ve kültürel olarak bütün-
leşmiştir.teknoloji örtüsü eşitsizliği ve köleliği izle-
mekte insan üretici düzenin boyunduruğuna gir-
miştir. (Marcuse,1975:40-49)*

Marcuse bu durumun 'olumlamacı' (affirmati-
ve) kültür sayesinde farkedilemediğini belirtmekte-
dir. Olumlama kültür, burjuva toplum hayatını
evrensel ve ebedi bir nitelik olarak sunmaktadır.

Klasik Marksizme göre kendi akılsallığını diğer sı-
nıflara kabul ettiren sınıf -burjuvazi- diğer sınıfla-
rın köleleştirilmesi pahasına bunu gerçekleştirmiş-
tir. Egemen sınıfın kullanacağı aygıtlar da egemen-
liğin oluşturulacağı biçim ve koşullara göre değişir.
Bu nedenle teknoloji, her sınıf için aynı biçimde bir
veri değil toplumsal güç dengeleri içinde kurulan
bir gerçekliktir. Marcuse, bu çözümlemeyi reddet-
memekle birlikte ileri sanayi uygarlığında teknolo-
jinin burjuvazinin egemenliğini meşrulaştırma işle-
vinin ötesine geçip bizzat kendisinin hakim olma
sistemi yarattığını söyler.

Marcuse, teknolojinin rasyonelliğinin zikredil-
memiş politik bir iktidar biçimi olduğuna; denetim
kurduğuna ve yaşam ilişkilerinin bu rasyonelliğin
ölçütlerine göre rasyonelleştirilmesinin, politik ola-
rak tanınmaz hale gelecek bir iktidarı kurumsallaş-
tırdığına inanmaktadır. Teknik akıl bu anlamda po-
litik bir akıl haline gelmektedir. "Belki de teknik
akıl kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kulla-
nım değil, bizzat kendisi de(doğa ve iktidar üzerin-
de) iktidardır, yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve
hesaplayan iktidar." (aktaran Habermas,1993:34)
Üretici güçlerin büyümesi ve teknolojik bilimsel
ilerlemeye bağımlı hale gelmesi siyasi iktidarı ve
toplumsal yapıyı meşrulaştırıcı yeni bir işlev edin-
mesine neden olur. Marcuse'ye göre Weberci an-
lamda iktidarın bizzat kendisi "rasyonelleşmekte-
dir". Üretici güçlerin bilimsel-teknik ilerlemesiyle
iktidarın meşrulaştırılmasının yeni bir karaktere bü-
rünmesi : yani "bireylerin yaşamını gittikçe daha da
rahatlaştıran" görünümü toplumun toplumun "yan-
lış programlanmış" olduğunun bir göstergesidir.
Marcuse'nin bu değerlendirmesi egemenliğin tarih
içerisindeki şekillenışı açısından yeni bir olguya
işaret etmektedir. Tarih içerisinde egemen in-
san/bağımlı insan olarak karşıtlaşan iktidar ve ege-
menlik ilişkileri Marcuse'nin deyimiyle tek boyut-
lu bir toplum sisteminde egemen nesne düzeni/ba-
ğımlı insan karşıtlığına dönüşmüştür. Modern dün-
yada insan pazar ve piyasa ilişkileri ile bütünleş-
miştir. Kişi artık "En İyi ve Doğru Akıl" temsil
eden üretim aygıtının içinde yer almakta onunla
symbiosis bir ilişki biçimi içerisine girmektedir.
Symbiosis ilişki, karşılıklı iki öznenin özerk ve öz-
gür iradeleri ile kurdukları bir ilişki değil "bireyli-
ğini gerçekleştirmekten kaçan, mutlak edilginlik
içindeki modern insanın farklı varoluşunu olanak-

sızlaştıran yeni özdeşleşmelere katılarak içinde erimeyi hedeflediği” bir ilişki tarzıdır (Os-kay,1982:149-150). Teknoloji toplumunun güç ve iktidarı , modern insan için “yeni bir toplumsal din” haline gelmektedir:

Bugün iktidar kendini teknoloji olarak ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir. bu da bütün kültür alanlarını içine alan büyük meşrulaştırmayı sağlamaktadır. Teknoloji bu evrende insanlığın tutsaklığının büyük rasyonelleştirilmesini de sağlamakta ve özerk olmanın yaşamını kendi kendine belirlemenin teknik olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Böylelikle, teknolojik rasyonellik iktidarın haklılığını ortadan kaldırmaktan çok onu korumaktadır ve aklın araçsalçı ufku rasyonel türde bütünselci bir topluma açılmaktadır. Bu evrende teknolojik ilerlemenin kesintisiz devinimi politik içerik ile içiçe geçmiş, tekniğin Logos (Akıl)’u sürrekli köleliğin Logos’una dönmüştür. (Marcuse, 1975:197-199)

Aydınlanma, İncil’in ve Kilise’nin otoritesine karşı ‘Aklın’ ın otoritesini koyarak Doğa’ya karşı düşmanca bir yönelişi oluşturur. Adorno ve Horkheimer, doğadan ilk kaçışımızın mantıksal sonucu olarak aklın, dünyayı özen ve duyarlılık gerektiren bir bütün yerine bir ölçüp biçme makinesi olarak ele aldığını ve insan öznesinin hükmedilmesi gereken nesne düzeyine indirgenmesine yol açan araçsallığın özünü oluşturduğunu savunmaktadır. (Tormey, 1992:177). Aklın bu araçsal ve tahakkümcü niteliği Aydınlanma kavramına içkin olarak düşünülür. Tarihsel süreç içinde biçimlenen İnsan ile Doğa çelişkisi, I. Kuşak Frankfurt Okulu düşünürleri için sınıfsal çelişkilerin önüne geçmiştir. Batı Marksizmi üzerine çalışmaları olan Perry Anderson, Schelling’in dini-mistik öğretisinin Adorno ve Horkheimer tarafından uyarlanarak, laik bir “aydınlanmanın diyalektiği” haline getirildiğini söyler. Buna göre Schelling’in felsefesine göre insanlık tarihi, Tanrı’nın başlangıçta dünyadan “çekilmesi”nden, doğanın, Tanrı’yla evrenin yeniden birleşmeleriyle gerçekleşecek olan “dirilişi”ne kadar sürecek, daha yüksek bir durumdan daha alçak bir duruma doğru gerileyen bir “düşmüş-doğa” olarak görüldüğü karşı-evrimci bir metafiziği içermektedir. (Anderson,1982:126). Eleştirel teoriye göre uygarlık “doğaya egemen olmaktır”. Diyalektik süreç içinde kapitalist dünyada yeni bir uygarlık kavramı biçimlenir. Artık insanın doğaya egemen olması ile doğaya egemen olması arasındaki ayrım ortadan kalkar ve egemenlik doğal bir görüntüye ulaşır.

Toplumsal iktidar, tarihin doğal bir sonucu gibi gözüktür. Eski Ahit’ten bu yana uygarlık tarihinin ana ilkesi olarak kabul edilen “dünyaya egemen olun ve çoğalın” ülküsü, doğanın ve insanın yabancılaştırılmasına götürür. İnsan, “düşmüş-doğa” durumunu düzeltilebilmesinin koşulu doğa ile yeniden iletişimi kurmak olacaktır.

Bu noktada Marcuse, Adorno ve Horkheimer’den farklı olarak ‘Akıl’ın bizzat kendisinin a priori olarak doğaya ve dışarıdaki dünyaya düşmanca yaklaştığını kabul etmez. Yabancılaştırmanın nedenini insanın doğadan kendini uzaklaştırdığı o ilk kopuşta bulabilmek mümkün değildir. Marcuse, modern yabancılaştırmanın nedenini insanın doğa ile ve diğer insanlarla kurduğu ilişki biçimlerinde aramak gerektiğini savunur. Freud’u izleyen Marcuse, yazılı tarih boyunca baskı altına alınan “insanın içgüdüsel doğasının aslında cinsel libido yani Eros olduğunu” söyler: “İlkel insanın ihtiyaçlarını giderme ve uygarlaşma mücadelesi için gerekli olan ilk baskının yanı sıra (Freud), sınıflı toplumun yapısından, sömürü ve iktidar ilişkilerinden, eşitsizlikten doğan ikinci baskı” insanlığın yazılı tarihini oluşturmuştur. Marcuse, insanın içgüdüsel doğasının haz ilkesi ile dış dünyanın gerçeklik ilkesinin uzlaşabilmesinin koşulunun Akla ilişkin yeni bir bilimsel paradigma’ nın kabul edilmesiyle mümkün olabileceğini söyler : aklın araçsalçı bir çerçeveden çıkarılması ve “Eros” kavramını içeren “libidinal rasyonelitenin” insan aklının doğa ve öteki ile ilişkileri bağlamında yeniden biçimlendirilmesi. Marcuse, Horkheimer’in *Akıl Tutulması*’nda öznel-aracsal akıl ile nesnel-evrensel akıl arasında yaptığı ayırmadan farklı olarak rasyonalist-öznelci geleneğin baskıcı aklına karşı özgürleştirici bir alternatif olarak yaşantının “estetik-erotik” boyutunu içeren yeni bir rasyonellik savunusu içine girer. Yeni bilimsel-rasyonel paradigma, Logos yerine Eros ‘u geçirmeyi önermektedir. Araçların amaçsallaştırıldığı Logos’a karşı insanın bütünsel özgürlüğünün amaçlandığı Eros, yeni bir akılsal-tinsel boyutu içermektedir. İnsani doğal kurtuluş ancak o zaman erotik kurtuluşla birleşebilecek; kapitalizmin “edim ilkesi”ni aşan bu dünyada yüceltme baskıcı olmaksızın çıkacak; erotik doygunluk toplumun her alanında özgürce serpilip gelişecek; insan ile doğa, sonunda, özne ile nesnenin uyumlu birliği içinde kaynaşacaklardır (Anderson,1982:129). Eros farklı bir

bilginin, farklı bilimsel-teknolojik temelin gelişmesi için Logos'un yerini aldığı Marcuse'nin sözleriyle " teknoloji sonrası rasyonel bir toplumda aklın işlevi sanatın işlevi ile çakışacaktır ".

Marcuse'nin araçsal akıl ve öznelci felsefe geleneğine karşı erotik- rasyonel bir felsefeyi savunması irrasyonel olanı yücelttiği anlamında ele alınmalıdır. Marcuse'nin amacı yabancılaşmış akla karşıt olarak mümkün aklın yaşama geçirilmesidir. Bu anlamda Marcuse'nin felsefesi, Nietzsche'nin dionizyak yaşam içgüdüsünü içerse de yeni bir rasyonellik önerdiği için ondan ayrılır. Nietzsche'de yaşamın sonsuzluğunu sağlayan varoluş devinimi (bengidönüş) ve yaşam coşkusu (aşk ve erotizm) ölümü aşan, yaşamı yücelten bir niteliğe sahip olduğu için Marcuse'nin ilgisini çekse de asıl onun istediği baskıcı araçsal rasyonaliteye karşı özgürlükçü bir rasyonalite yaratmaktır. "İçgüdüsel ayaklanma, ancak aklın ayaklanması ona rehberlik ve eşlik ettiği zaman politik bir güç haline gelecektir" diye yazar Marcuse çünkü "bilincin özgürleştirilmesi hâlâ birincil bir görev gibi duruyor. Bu özgürleşim olmaksızın duyuların tüm özgürleşimi, tüm radikal eylemcilik kör kalmayı, kendi kendini yenilgiye uğratmayı sürdürür. Politik pratik hâlâ teoriye, eğitime, iknaya ve akla bağlıdır" (Marcuse, 1991:118). Önemli olan gerçekleştirilmemiş bir potansiyel gibi duran "Aklın" modern toplumun "gerçek gereksinimlerinin" sağlanması hedefini içerecek biçimde üretim biçimini şekillendirmesidir. Marcuse, 1960'lı yıllarda Erosçu yaşama isteminin belirleyici olduğu özgürlükçü ve anti-otöriter ayaklanmaları büyük bir haz ve coşku ile karşılarlarken dahi doğru ve tutarlı bir teoremin önceliğine her zaman işaret edecektir.

Marcuse, Marx'ın tarih felsefesini izleyerek "çalışma/emek ilişkilerini" ni merkezi bir kategori sayarak Eros ruhunun bu çalışma ve emek ilişkilerini daha rasyonel ve insani bir çerçevede örgütleyebileceğini düşünüyordu. Bu nedenle Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* 'inde çizdikleri Marx profiline katılmıyordu. I. Kuşak Frankfurt Okulu Düşünürleri, Marx'ı Aydınlanma geleneğinin içinde bir düşünür olarak görüyor ve Marx'ın insanın kendini gerçekleştirmesinin çalışma ile mümkün olduğu tespitinin örtük bir biçimde Doğa'nın insanın sömürsü için yaratılmış bir alan olarak şeyselleştirilmesini içerdiğini düşünüyordu

(Jay, 1989:374). Adorno'nun bu bağlamda Marx'a ilişkin şu değerlendirmeyi yaptığı bilinmekteydi: "Marx, bütün dünyayı dev bir atölyeye ve koca bir düşününler evine dönüştürmek istiyor". Marcuse, onlardan farklı olarak, Marx'ın Tarih Felsefesinin bir savunucusu olmakla birlikte, Hegel'deki eleştirel negatif boyut ile Marx arasında bir süreklilik olduğuna dikkat çekiyor; Marx'ın bu boyutu geliştirdiğini belirtiyordu. Marx'ın düşüncesindeki "insanlığın gerçek gereksinimlerini karşılamak için kurulmuş bir üretim sisteminin rasyonel olacağı" temasını izleyerek Erosçu Rasyonalite'nin amacının insanlığın gerçek mutluluğunu hedefleyen bir örgütlenme biçimi olduğunu söylüyordu.

Modernitenin Logos'u, özerk bireylerin varoluşunu engelleyecek biçimde sahte ihtiyaçların denetlenmesi, düzenlenmesi ve sunulmasında etkin bir rol oynamaktadır. Totaliter makinenin gerçek ihtiyaçların belirlenebilmesi özerk bir varoluşu engellemesine rağmen Marcuse, "özgürlüğü belirlemede tek kesin etkenin, bireyin seçebildiği şey, seçtiği şey" olduğunu ısrarla savunacaktır. Marcuse'nin yeni bir toplumsal formasyonun temel bir izleği olarak düşündüğü Erotik Akıl, bu noktada özerk bireylerin gerçek ihtiyaçlarını gerçekleştirecek biçimde teknolojiyi ve üretim sistemini düzenleyebilecektir. Bunun sonucunda kapitalist tüketim felsefesine hakim olan "mutsuzluktaki mutluluk" ya da "akıldışının akılsallığı" aşılabacak ve bireyler erotik ve yaratıcı etkinlikleri özgürce yapabilecektir. Erosçu rasyonalitenin toplumsal yapıda belirleyici olmasıyla yazılı tarih boyunca insanın toplumsal varoluşunun karakteristik yanları -tabular, ahlaki yasalar, içgüdüsel baskılar- bir kenara atılacak; insanlar yaşamlarını zorunluluk alanında geçirmek zorunda kalmayacaktır.

Akıl , Daha Çok Akıl

Modernliğin bunalımına ilişkin görüşlerinde Jürgen Habermas, Weberci temayı izleyen Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin radikal modernlik eleştirisinden ayrılarak Modernliğin ve Aydınlanmanın "tamamlanmamış bir proje" olduğunu savunmaktadır. Modernlik henüz gerçek özgürleştirici potansiyellerini gerçekleştirememiş; bir ölçüde özne-merkezli felsefi paradigmanın egemen olması ve aklın ve öznenin tarihsel süreklilik içerisinde birbirlerinden ayrılması ile kesintiye uğratılmış;

fakat tüm bu sürece rağmen yeniden inşa edilebilecek bir olanaklar alanı olarak durmaktadır. Habermas'ın Modernliğin bunalımına verdiği yanıt, I. Kuşak Frankfurtçuların savundukları gibi modernliğin radikal bir eleştirisi değil modernliğin potansiyellerinin savunulması ve genişletilmesidir. Modernitenin hem muhafaza edilmesini, hem de yeniden canlandırılmasını gerekli görür. Habermas, Weber'in modern yaşam alanlarındaki yaşanan "sihrin bozulması", "tatsızlaşma" ve "çöküntü" olgularını kabul etmekle birlikte bunun kaynağını Weber'in işaret ettiği anlamda rasyonelleşmenin kendisinde değil, rasyonelleşmenin tarih içerisinde geçirdiği biçimsel dönüşümlerde aranması gerektiğini savunur. Modernliğin sorunu ona göre rasyonelleşme değil iletişimsel akılcılığın gelişmesinin sekteye uğramasıdır. Modernlik "Daha Az Akıl" dan kaynaklı olarak kriz yaşamaktadır. "Daha Çok Akıl" modernliği, rasyonel ve iletişimsel bir çerçevede yeniden inşa edecektir. Gerçek sorun, fazla aydınlanmadan çok az aydınlanmaya doğru dönülmesi ; akıl fazlalığından çok bir akıl eksikliğidir. Habermas, Frankfurt Okulu'nun eleştirel geleneğini sürdürerek modernliğin ilerici bulduğu öğelerini güçlü bir şekilde savunurken, onun baskıcı ve yıkıcı boyutlarını eleştirir. Aydınlanmacı rasyonellik projesinin gözden geçirilmesi, akıl kavramının yeniden inşa edilmesi ve özne-merkezli rasyonalizm geleneğinin eleştirilmesi için çağında bulunur. Habermas yeniden geliştirmeye çalışacağı Aydınlanma projesinde en ideal yönetim biçiminin "akla dayalı demokratik yönetim" olduğunu savunur.

Habermas, Max Weber'in "toplumun rasyonelleştirilmesi" ve Marcuse'nin "teknolojik a priori, politik bir a prioridir" kavramlarını izleyerek "çalışma" ile "iletişimsel eylem" arasındaki kökten farklılığa dikkat çeker. Çalışma , araçsal eylem ya da rasyonel seçimdir. Araçsal eylem, ampirik bilgiye dayanan teknik kurallara uyarken; rasyonel seçim analitik bilgiye dayanan stratejilere uyar. İletişimsel eylem ise karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyici özne tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu geçerli normlara uyar (Habermas, 1993:42). Habermas, her toplumsal sistemin kurumsal çerçevelerinde çalışmanın mı yoksa iletişimsel etkileşimin mi ağırlıkta olduğuna bakılarak karar verilebileceğini söyler. Dolayısıyla Habermas bu ayrımı-

la belirli bir amaca (kar maksimizasyonu, kalkınma, verimlilik vb.) hizmet eden araçsal rasyonalite ile iletişimsel rasyonalite arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır.

Habermas, geç-kapitalizmde tekniğin bilimselleşmesinin hızlandığını; bilimsel teknik ilerlemenin bağımsız bir artı değer kaynağı haline geldiğini; toplumsal sistemin gelişimi bu mantığa göre belirlendiğinde pratik sorunlar üzerine demokratik bir irade oluşumunun işlevlerini yitirdiğini söyleyecektir (Habermas, 1993:53-54). Çalışma ya da araçsal eylem giderek iletişimsel eylem olanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Geç kapitalizm, uyumlu kişiliklerin yaratıldığı tüketim, moda vb. güdümlü "özgürlük alanlarında" kurumsallaştırdığı şiddeti ile iletişim olanaklarını sınırlandırmakta ve bozmaktadır. Habermas, geç kapitalizmin mantığına hakim olan teknokratik bilinç ideolojisinin tüm eski tip ideolojilerden daha karşı konulamaz ve daha geniş etkili olduğunu; bu ideolojinin toplumsallaştırmanın ve bireyselleştirmenin gündelik dildeki iletişimle belirlenen bir ilgiyi zedelediğini söyler (Habermas, 1993:59-60). Teknokratik bilincin zedelediği bu ilgi Habermas'a göre anlaşmanın öznelerarası özelliğinin korunmasını ve iktidar içermeyen bir iletişimin kurulmasını kapsar. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı* isimli çalışmasında iktidar içermeyen ve tarafların "eleştirel rıza"sını kapsayan yeni bir iletişim modeli paradigması geliştirecektir.

Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı* isimli yapıtında modernliğin felsefi söyleminin temelini kurmaya çalışır. Temel amacı özne-merkezli aklın iletişimsel eylem olarak akıl tarafından olumsuzlanması ve alternatif bir rasyonellik paradigmasının insan-insan ve insan-evren iletişiminde belirleyici olmasıdır. Habermas, modernliğin egemen paradigmasının özne-merkezli bir "bilinç felsefesi" olduğunu savunur ve bu felsefeyi "tek bir öznenin nesnel dünyada tasarımılabilecek veya manipüle edilebilecek bir şeyle ilişkisi" olarak tanımlar . Özne-merkezli felsefenin araçsal bir rasyonaliteye sahip olduğunu doğa üzerinde kurulan tahakküm ilişkisinde etkin olduğunu söyler. Araçsal rasyonalitede araçlar amaçların, teknikler yöntemin, ayrıntılar esasın yerini almıştır. Descartes'ten Kant'a kadar geliştirilen aklın ve özerk akıl sahibi öznenin kavramsallaştırmaları, Batı kültürünün merkezinde yer

almış ve Batı "söz merkezizetiçiliği" nin altını çizen kendine güvenen ve kendini yücelten akıl nosyonunu hedefler. (Mc Carthy, 1997:180) Habermas bu akıl nosyonunu eleştirirken kendisini karşı-Aydınlanmacıların akıl eleştirilerinden ayırır. Ona göre Nietzsche'nin yol açtığı, Heidegger, Derrida ve Foucault'a kadar giden karşı-söylemin akıl eleştirisi akıl-ötesi adına gerçekleşmiştir. Öznenin kendisinin dışındaki evreni ve dünyayı bir araç, bir vasıta olarak algılamasının önüne geçmektir, asıl sorun. Habermas, öznelere dünya ile "kollektif bir biçimde iletişimi gerektiren bir tarzda" ilişki kurduklarını söyler ve iletişimsel eylem kuramı olarak tanımladığı yeni bir paradigma değişikliği önerir:

Bilinçlilik felsefesinin paradigmasından vazgeçmek zorunludur -yani nesneleri temsil eden ve onlara emek veren bir özne- bunun yerine bir dil bilim felsefesi paradigması tercih edilmelidir -yani özneler arası anlayış ve iletişim- ve mantığın bilgiye dayalı-araçsal yönü, daha kapsayıcı bir iletişim akılcılığının bir parçası olarak kendi uygun yerine yerleştirilmelidir. (aktaran Larrain, 1995:170)

Habermas'ın amacı aklın kendisinden ziyade öznelilik ilkesinin eleştirildiği modernliğin karşı-söylemine -bir ölçüde Benhabib'in ifadesiyle evrenselciliğin post-Aydınlanmacı savunusuna- geri dönmektir. Hegel'in etiksel hayat fikrini yeniden yapılandırırken karşılıklı anlamamanın ve karşılıklı kavramanın zorlayıcı olmayan bir öznelere-arasıllığı açısından aklın yorumlanması temel amaçtır. (Mc Carthy, 1997:189) Akıl, artık Hegel'ci anlamda Mutlak'a ait bir nosyon değil öznelere arasındaki uzlaşmayı, anlaşmayı ve iletişimi sağlayan bir nosyondur.

Habermas'a göre hakikati ortaya çıkaracak rasyonel bir söylemin kurulabilmesi, tüm katılımcıların özgür ve eşit erişimine izin verme, sorunları ve argümanları anlamaya girişme, daha iyi argümanın gücüne teslim olma ve rasyonel konsensüsü kabul etme konusundaki gönüllülüğe yaslanan "çarpıtılmamış iletişim" aracılığıyla sağlanabilir. (Kellner & Best, 1998:286). "Egemenlikten kurtulmuş iletişim düşüncesi" Habermasçı evrende merkezi bir yer tutar. Gündelik yaşamın iletişim pratikleri, rasyonel bir temel üzerinden kurgulanabilir. Habermas'a göre araçsal rasyonelliğin iletişimsel rasyonelliğe dönüştürülmesi modern iletişim sorununu köktenci bir biçimde çözümleyecek iletişimin ideal, evrensel geçerlilik temelini "yaratabilecektir. Habermas, konuşma eylemini yeni akıl paradigma-

sının "evrenselleştirilebilmesi" için merkezi önemde görür. Her konuşma eylemi "evrensel ve sınırlanmamış bir uzlaşım eğilimini" ifade etmektedir. Evrensel bir ideal iletişimine geçişin ifadesi olan yasa koyucu öznelci rasyonellikten iletişimsel rasyonelliğe doğru paradigma değişikliği, karşılıklı anlama ve rasyonel uzlaşmanın gerçekleşebilmesi "iletişim" olgusunu içeren yeni bir 'etik felsefesi' in varlığına ihtiyaç duyar. İletişimsel akıl olarak tanımlanabilecek bu model "ötekilerin bakış açısından hareketle akıl yürütmeye gönüllü olmanın ve ötekilerin sesini işitmeye yönelik duyarlılığın üstün olduğu" bir ahlaki boyutu içermelidir. Benhabib'e göre Habermas'ın "konuşmanın evrensel ve zorunlu iletişimsel öngerektirimleri:

Konuşma ve eyleme yeteneğince her türlü varlığın ahlaki söyleşinin katılımcıları olma hakkı (yani evrensel ahlaki ilkesi) ve Herkesin çeşitli söz edimlerini icra etmeye konu başlıklarını devreye sokmaya, söyleşinin önvarsayımlarını belirleme hakkını (yani eşitlikçi karşılıklılık ilkesi) içerecektir (Benhabib, 1999:53-54).

Habermas'ın iletişim etiğinde "öteki" kavramı önemli bir yer tutar. Modern iletişim kuramının temelinde yer alan "öteki" ilkesinin zedelenmesini olgusuna karşı iletişim etiği, öteki ve öznelere arasındaki vurgusunu yaparak "herkesin razı olabileceği bir genel çıkarı" hedefler. Evrensel uzlaşma, genel çıkarlar ile aracılığıyla "egonun iletişimsel olarak paylaşılabılır diye tanımladığı gereksinimler" aracılığıyla gerçekleşebilir. Habermas'ın temel amacı "evrenselleştirilebilir/ ya da küresel çapta bir konsensüs"e ulaşmaktır. Sınıf, kimlik, cins çelişki ve çatışmalarının yoğun olduğu, iktidar ilişkisi biçimlerinin dominant olduğu bir toplumsal gerçeklikte iletişimin tek ve yegane amacı "uzlaşma"yı gerçekleştirmek olmamalıdır. Bazen İktidarın hegemonik söylemine karşı "uzlaşmaz bir iletişim" en rasyonel bir davranış normu olabilir. Fakat Benhabib'in deyişiyle Habermas'ın "somut ötekinin, benlikten ayrı olarak ötekinin kimliğinin muhafazası" vurgusu, özne ile nesne arasındaki araçsal, yarırcı ve monolog niteliğinde olan iletişim biçiminin aşılmasında önemli olacaktır. Böylece doğa araçsallaştırılan, hesaplanabilen, ölçülebilen bir nesne olmaktan çıkacak; doğa ile kurulacak yeni bir iletişim, modern dünyada giderek zedelenmekte olan "özgürleşme ve mutluluk vaadi" imgesinin yeniden filizlenmesini sağlayabilecektir.

Adorno ve Horkheimer'in aksine Habermas,

Aydınlanmanın tahakkümcü bir akıl kavramı ile tanımlanmasına, "mitleştigi"ne" dair değerlendirmelere katılmaz. Aklın araçsal rasyonaliteye indirgenerek tahrif edilmesi olgusuna eleştirel bir tutum içinde olan Habermas, "realitenin mistifiye edilme" çabalarına karşı aklın özgürleştirici boyutunun gözardı edilmemesi gerektiğini savunacaktır. Aydınlanmanın Diyalektiği'nde içkin bir halde bulunan Aydınlanma mirasından vazgeçilmesi olgusunun, nihilizme götürebileceği endişesini dile getirecektir. Endişelerin aksine Adorno ve Horkheimer, aklın özgürleştirici potansiyeline duyulan inançtan vazgeçmemişlerdir. I. Kuşak Frankfurt Okulu düşünürleri (Marcuse de dahil), her zaman aklın özgürleşimci moral ve etik değerlerinden yana olmuşlar; aklın tek boyutlu araçsal ve işlevsel gelişen tanımlarına ise karşı çıkmışlardır. Aklın insanın özgürleşmesi için evrensel bir referans olmaktan çıkarılması ve tahakküm kurma aracına indirgenmesi kuşkusuz Washowski kardeşlerin Matrix Üçlemesindeki "her şey seçimle başlar" önermesinin olumsuzlanması anlamına gelecektir. Çünkü özgürlükten yana seçim yapabilmek aklın kendisi cisimleştirdiği bireysel özerklik ile mümkündür. Kant, Aydınlanmayı "insanın kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi" olarak tanımlıyor; Novalis de "dünyayı romantikleştirmek gerek" diyordu. Bugün ise hayatı "yaşamaya değer kılacak" tek şey, duyarlı bir aklın özgürleştirici momentine sahip yeni bir aydınlanmanın -romantik bir aydınlanmanın-hakikat haline dönüşmesidir

Dipnotlar

(Max Weber, modernliğin dünyasını, kapitalist ekonomi biçimini, bürokratik iktidar biçimini, yaşam tarzını ve iletişimin teknikleşmesini tanımlamak için "rasyonellik" kavramını kullanır. Weber'e göre teknik ve bilimin toplumsal yaşamın bütününe yayılması ve bu yaşam üzerinde egemenlik kurması, modernliğin giderek totaliter bir nitelik kazanmaya başladığını göstermektedir. Weber, bilim ve bilime yönelik entellektüelizasyon ve rasyonalizasyonunu artmasının içinde yaşadığımız koşullar hakkında bilgimizin artması ve gelişmesi anlamına gelmediğini ısrarla belirtir. Modern insanın, verili gerçekliğe dair bilgisi artmamakta fakat eğer isterse gündelik hayat içerisinde her şeyi hesaplayarak denetleyebile iradesine sahip olduğunu da bilmektedir. Bu da Weber'e göre dünyanın 'büyüsünün bozulması' anlamına gelmektedir. Modern insan, gizemli güçlerin varlığına inanan arkaik insanlar gibi ruhları yardıma çağırarak ya da onlara egemen olmak için artık büyü araçlarına başvurmaya gerek duymamakta, teknolojik araçlarla işlerini halletmektedir. Modern dünyada teknik ve bilim, mistik güçlerin yerini almakta; Tanrısal vahiy yerini Akıl'a bırakmaktadır. (Bkz. Weber Max, Sosyoloji Yazıları, s. 135-137, Çev. Taha Parla, 1986, Hürriyet Vakfı Yay.)

Kaynakça

- Adorno w. Theodor & Horkheimer Max**, Aydınlanmanın Diyalektiği I-II, Çev. Oğuz Özügül, Kabaalçı Yay., İstanbul
Adorno W Theodor (1998), *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşandan Yansımalar*, Çev. Orhan Koçak & Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul
Anderson Perry (1982), *Batıda Sol Düşünce*, Çev. Bülent Aksoy, Birikim Yay., İstanbul
Benhabib Şeyla (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı
Berman Marshall (1994), *Katı Olan Her Şey Bıharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yay., İstanbul
Bottomore Tom (1997), *Frankfurt Okulu*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi yay., Ankara
Habermas Jürgen (1993), *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul
Habermas Jürgen (1994), "Modernlik : Tamamlanmamış Bir Proje", makale, *Postmodernizm içinde*, Der. Necmi Zeka, Kıyı Yay., İstanbul
Habermas Jürgen (2002), "Öteki" Olmak, "Öteki" yle Yaşamak Siyaset kuramı yazıları, Çev. İlknur Aka, YKY, İstanbul
Hardt Hanno (1999), "Eleştirel'in Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu: Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve Amerikan Kitle İletişimi Araştırması", *Medya İktidar İdeoloji içinde*, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yay.
Horkheimer Max (1994), *Akl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul
Jay Martin (1989), *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ünsal Oskay, Ara Yay., İstanbul
Kellner Douglas & Best Steven (1998), *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul
Koçak Orhan (1994), "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" önsözü, *Max Horkheimer -Akıl Tutulması İçinde* Metis Yay., İstanbul
Larain Jorge (1995), *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yay., İstanbul
Mc Carthy Thomas (1997), "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", *Quentin Skinner - Çağdaş Temel Kuramlar kitabı içinde*, Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yay., Ankara
Marcuse Herbert (1975), *Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Afşar Timuçin-Teoman Tunçdoğan, May Yay., İstanbul
Marcuse Herbert (1985), *Eros ve Uygarlık*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul
Marcuse Herbert (1991), *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, Çev. Gürol Koca-Volkan Ersoy, Ara Yay., İstanbul
Oskay Ünsal (1982), *Çağdaş Fantazya*, Ayko Yay., Ankara
Tormey Simon 1992), *Totalitarizm*, Çev. Abdullah Yılmaz-Osman Akınhay, Ayrıntı yay., İstanbul
Tourine Alain (2000), *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul
Weber Max (1986), *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul

Modern Gündelik Yaşamın Mekansal Görünümleri

Hakkı Yurtıcı

hkk99@superonline.com

Antropoloji bilimi “modern insan”ı “homosapiens” olarak adlandırır ve kökenini binlerce yıl öncesine dayandırır. Sosyolojide kullanılan “modern insan” kavramına bakıldığında hem süre çok daha kısadır, hem de coğrafi mekan olarak sınırlı bir alan tarif edilir. Kimilerince kökeni Rönesans’a kadar geri çekilse de, konumuzun gereği olarak daha yakın bir tarih vermek gerekirse ve belki de bunu bir köken değil bir doğum tarihi olarak düşünersek, 1789 Fransız Devrimi’nin tarihi en uygunu olacaktır. Bir sembolik tarih olarak 1789’da geçmişten gelen birtakım kurum ve kurallar yıkılmış, ki buna kabaca feodalite diyebiliriz, uzun zamandır olan ama henüz meşruluğunu kazanamamış yeni kurum ve kurallar hayata geçmiştir, ki buna da burjuvazi diyebiliriz yine kabaca.

1789 tarihi, zamanın akışı içinde sembolik bir kırılmadır ve aynı zamanda da bir başlangıcın, modern zamanların başlangıcının tarihidir. O tarihte olan şey, bugün yaşadığımız dünyanın temelini oluşturmaktadır; üstelik aslında 1789 tarihini sadece geçmiş zaman kipinde düşünmek ve kullanmak da büyük bir yanlış olacaktır. Çünkü o zaman olan şey, zaman içinde ne kadar biçim değiştirmiş olursa olsun, aslında halen devam etmektedir ve temel olarak bugün o tarihte olan değişikliğin içinde yaşamaktadır.

Modernlik ve Modernleşme Süreçleri

Modernlik hiç kuşkusuz insanlık tarihindeki en büyük kırılma noktalarından biridir. Modernlikle beraber insanın yaşam ortamı, dünyaya ve kendisi-

ne bakışı tümünden değişmiş, tarihte benzeri olmayan bir dönüşüm yaşanmıştır. Modernlik diğer birçok anlamının yanında, geleneksel dünyanın kurum ve kurallarının çözüldüğü, Marx’ın deyişiyle “dünyevileştiği”, yerini niceliksel kavram ve değerlerin aldığı bir ortama tekabül eder. Modern toplumsal yaşamın özelliklerine bakıldığında, insanlar arasındaki her tür ilişkinin soyut bir temele oturduğu, buna paralel olarak insanın evren ve diğer nesnelerle olan ilişkisinin birtakım yeni soyutlamalar üzerinden gerçekleşmeye başladığı görülür.

Modern dünya geleneksel dünyanın tanıdık, konvansiyonel çehresine sahip değildir. Modern toplumsal yaşamda, her şey yabancıdır, yenidir. Geçmişe ait her durum modernliğin yıkıcı dinamizmi içinde boğulmuştur. Bu anlamda modernlik tüm insanlık tarihinin temellerini bir daha dönmemesine yerinden oynatmıştır. Marx (1848; s.112) Komünist Manifesto’da burjuvazinin tarihte oynadığı devrimci rol aracılığıyla modernliğin insan hayatlarının nasıl dönüştürdüğünü şu sözlerle değinmektedir:

Burjuvazi üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı doğal efendilerine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insan ile insan arasında, çıplak özçikardan, katı nakit ödmeden başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, dar kafalı duygusallığın en ilahi vecde gelmelerini bencil hesapların buzlu sularında boğdu... Katı olan her şey buharlaşıp havaya karışıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve insanlar nihayet kendi gerçek yaşam koşulları ve diğer insanlarla olan ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyorlar.

Marx’ın tarif ettiği modern dünya ve bu dünyaya ait “modern bilinç”, geçmişten devralınan biçim

ve içeriklerin, aynı zamanda da içinde bulunulan dünyayı temsil edecek araçların yetersizliği karşısında duyulan güvensizlik ve yersizlik duygusunun hakim olduğu bir yerdir. Bu nedenle modern bilinç “arada olmak” olarak tarif edilebilecek bir durum barındırır kendi içinde. Modern dünyada her şey kendinden öncekine yabancıdır. Eski ile yeni olan arasında hiçbir organik bağ yoktur. Önceki ile arasındaki ilişkiden dolayı, içinde bulunulan an da kuşkulu, ilerde yabancı olunacağı bilinen bir andır. Sonraki an yani gelecek ise bir dizi hiçlik, öngörülemez, sisli bir alandır. Böyle bir dünyada referans alınabilecek hiçbir değer ve anlam bulunmaz. Modern bilinç sürekli olarak kuşkucu, şüpheli hatta paranoyak denebilecek bir şimdiki zaman algısı içinde yaşar ve gündelik yaşama ait deneyimler bu duygu içinde gerçekleşir. (Yırtıcı, 1994)

Modernliğin ilerlemeyi ve yeni olanı yücelten yapısı, modern dünyaya ait her türlü değer ve bilgiye geçicilik duygusu verir. Daha önce bilgi, zaman içinde evrilerek oluşan bir toplumsal değerdir ve topluma içkindir. Modern dünyada ise bilgi ekonomik rasyonalitenin o anki gerekleri doğrultusunda oluşan ve değişen koşullara bağlı olarak da yerini yeni bir bilgiye bırakacak bir değerdir sadece. Bu geçicilik ve zeminsizlik toplumsal pratiklerin, ilişkilerin ve bunlara ait bilginin soyut bir nitelik kazanmasına neden olur. Diğer yandan, tüm bu geçiciliğine karşın modernlik kendi tarihi boyunca kendine özgü bir kurallar dizisi oluşturmuştur. Bu anlamda geleneksel dünyaya ait her kurum ve kurallı yıkan, sürekli bir değişimin doğasının bir parçası olduğu modernliğin kendine ait bir kültür ve geleneğe sahip olduğundan ironik bir şekilde bahsedilebilir. Berman (1982) Marx’ın Komünist Manifesto’sundan alıntı yaparak isim verdiği kitabı “Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor”da, Goethe’nin Faust’undan, Marx’ın Komünist Manifesto’suna ve Baudelaire’in sokak anlatılarına uzanan geniş bir yelpaze içinde modernlik kültürünü tanıtır ve 19. yüzyıl insanının modernliğin ilk şoku karşısındaki şaşkınlık ve heyecanından bahseder. Aynı zamanda modernliğin tüm dinamik görünümünün altındaki değişmeyen değerler üzerinde durur ve bunu bugünün modernliğine bağlar. Böylelikle modernliğin tüm dinamik, değişken, kaotik görüntüsüne rağmen kendine özgü bir modernlik kültürünün tanımını yapar.

Modernlik üzerine yapılan tanımlamalar, ki

bunlar genellikle giriş tanımlamalarıdır, modernliği belirli bir zaman ve coğrafi çıkış noktası ile ilişkilendirirler. Bu tanımlamalara göre modernlik, 18. yüzyılda Avrupa’da bir yerlerde ortaya çıkan ve daha sonra bütün dünyaya yayılan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine verilen genel bir addır (Giddens, 1990; Sarup, 1988). Modernliği asıl kritik yaparsa, kendinden önceki her türlü geleneksel sistemden tümüyle farklı bir yaşam biçimi sunması ve tarihsel olarak benzersiz olmasıdır. Modernliğin bu benzersizliği geleneksel sistemlerden bir kopuşu gösterir. Giddens, bu kopuşu süreksizlik olarak tanımlar ve modern toplumsal kurumları, geleneksel toplumsal düzenlerden ayıran süreksizlikleri birkaç başlık altında toplar. Bunlardan birincisi, modern çağın harekete geçirdiği değişim hızıdır. Modernlik, geleneksel sistemlerden dikkate değer biçimde daha devingendir. İkinci bir süreksizlikse değişim alanıdır. Dünyanın değişik bölgeleri birbirleriyle bağlantı içine çekildikçe, toplumsal dönüşümün etkileri kaçınılmaz olarak her noktaya ulaşır. Üçüncü süreksizlik modern kurumların doğasının özünü ilgilidir. Ulus devletin siyasal sistemi, üretimin cansız güç kaynaklarına bağımlı olması ya da ürünlerin ve ücretli emeğin metalaştırılması gibi bazı toplumsal biçimler, önceki tarihsel dönemlerde hiç görülmemektedir.

Modernliği daha önceki geleneksel sistemlerden ayıran süreksizlikler, modernleşme olarak adlandırılan bir dizi süreçle ilgilidir. Berman’ın (1982) bir girdap olarak nitelendirdiği modernlik birçok kaynaktan beslenmektedir. Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, insanı evrene ve onun içindeki yerine dair düşüncesini değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp, eskilerini yok eden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekelleri iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirlerinden çok farklı insanları ve toplulukları birbirlerine bağlayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik olarak tanımlanan, her an güçlerini daha da arttırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen,

kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel toplumsal hareketleri; son olarak da tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı. Sözü edilen bu süreçlerden her biri, modern dünyanın süreksizlikçi, devingen ve karmaşık karakterini beslemektedir. Ancak bunlar içerisinde Berman'ın "kapitalist dünya pazarı" olarak adlandırdığı süreç, diğer süreçlerin içinde yer alabilecekleri, eylemde bulunabilecekleri, bir araya gelip adına modernlik denilen yapıya kurabilecekleri bir boşluk ya da eylem alanı yaratmakla farklılaşır.

Jeannire (1993) modernlik düşüncesini dört büyük devrimle ilişkilendirir. Her devrim farklı bir soyutlama düzeyini temsil etmektedir. Bunlardan birincisi bilimsel devrimdir. Bilimsel devrim aynı zamanda doğanın nicelleşmesini içermektedir. Bilimsel devrimle beraber, doğrudan tanrı ve melekler tarafından yönetilen bir doğadan, doğanın yasalarında belirlenimciliğinin hakim olduğu bir gök mekaniğine geçilir. Kopuştan önce insan, tanrının yarattığı düzenli bir dünyada, doğalla tanrısal arasında aracıdır. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni, tanrının insana seslendiği simgesel bir düzendir. İnsan bu düzeni anlamak ve çözmekle yükümlüdür. Modern dünyada ise fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın doğa yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evrendir. Böyle bir dünya soyutlamalarla kavranabilen, niceliksel değerlere indirgenmiştir.

İkinci devrim, siyasal alanda yaşanan devrimdir. Demokrasi devletin tek rasyonel biçimi haline gelir. Artık iktidarın kaynağı, örneğin tanrı gibi başka bir yerden gelmemektedir; halktan gelmektedir. İktidar halka içkindir; yalnızca ulus haline gelen bir halkın onayıyla meşruiyet kazanabilir. Ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, akla da uygun olmalıdır. Devletin egemen halkla ilişkisinin demokratik rasyonalite içinde kurulması ve uygulanması gerekmektedir. Böylelikle geleneksel dünyanın hiyerarşik siyasi yapısı ve babadan oğula geçen ya da aileden gelen soyluluk imtiyazının yerini soyut bir siyasi eşitlik düşüncesi almaktadır.

Diğer bir devrimse kültürel devrimdir. Kültürel devrim, yeni fiziksel dünya görüşünün içinden beliren bir düşünce hareketidir. Aydınlanma olarak

adlandırılan bu düşünce, toplumsal ilişkiler ve düşüncenin laikleştirilmesi ve her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleştirilmesini ve nicelleşmesini içermektedir. Artık insanlar dinlerine, derilerinin renklerine, yaşadıkları kültür ve coğrafyaya göre değil, Aydınlanma düşüncesinin temellerini oluşturan laik, rasyonel, eşit ve özgür kriterlere göre değerlendirileceklerdir.

Endüstri devrimi dördüncü devrimdir. Endüstri devrimi doğanın insan tarafından fethedilmesini amaçlayan, bunun araçlarının geliştirildiği, insan ile doğa arasında teknolojinin büyük özerklik kazandığı bir durumdur. Aynı zamanda maddi dünyanın üretimindeki artış, insan ile kendi ürettiği nesneler arasında yeni bir ilişkinin doğmasına neden olmuş, daha önce kendi ürettiği nesneleri kullanan insan, şimdi kendisine hazır olarak sunulan nesneleri kullanan bir kişi olma durumunda kalmıştır. Bu değişiklik bugün tüketim toplumu olarak tarif edilen durumun temelini oluşturmaktadır.

Yukarıda kısaca tarif edilen her devrimin temelde insani ilişkilerin nicelleşmesi ve modernliğin ilerlemeye olan inancı bulunmaktadır. Modernlikle beraber göreceli olarak geleneksel dünyanın kurum ve kurallarından daha özgür bir dünyanın temelleri atılmıştır. Modernliğe göre bütün insanlık tarihi, modernliğin kendine özgü koşullarının ortaya çıktığı doğrusal bir zaman çizgisinde ilerlemektedir. İlerleyen zamanla beraber özgürlük ve toplumsal refah artacak, toplumsal idealler gerçekleşecektir. Bu düşünce kendiliğinden güçlü bir gelecek beklentisi ve inancı doğurmaktadır.

İlerleme ve geleceğe olan inanç, modernlik ile zaman arasında güçlü bir ilişki kurar. İnsanlık tarihinin son ikiyüz yılı "modern" olarak tarif edildiğinden beri, modernliğin ne olduğu, ne ifade ettiği, ortaya koyduğu toplumsal gerçekliğin nasıl bir kurgusu olduğu ya da daha önemlisi böyle bir kurgunun mümkün olup olamayacağına yönelik yaklaşım ve değerlendirmeler her zaman süreksizlik ve süreklilik, çözülme ve birleşme, değişim ve zamana direnme kutupları arasında salınmıştır. Harvey (1990), Baudelaire'in 1863'te yayınlanan "Modern Hayatın Ressamı" başlıklı yazısında, "modernlik anlık olandır, geçip gidendir, olumsal olandır; sanatın yarısıdır; öteki yarısı ise sonsuz olandır, değişmeyendir" sözlerini bu durumu tarif etmek için kullanır. Modernlik düşüncesi bir yandan yeni olan, sürekli de-

ğışen, bugüne ait olan ve bugünün geçmesi ile yitirilen bir durum ya da varoluş şekli olarak değerlendirilir. Bu düşünceye göre modern bilinç durumu öncelikle zamana ilişkindir ve anlıktır. İçinde yaşanan zamanı kendisinden kalkarak tanımlama çabasındadır. Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir (Jeanniere, 1993). Bu nedenle modernlik her zaman tarihsel olanın karşısı olarak değerlendirilmiş; modernlik ile tarihsel olanın bilgisini içeren “gelenek” arasında güçlü bir antagonizma olduğu düşüncesi yerleşmiştir.

Bugün halen 18. yüzyıl sonunda başlayan bir di-zi modernleşme süreci içinde yaşanmakta, bu süreçte yenileri eklenmekte, şaşkınlık ve tedirginlik bu süreçler karşısında hissedilen modern bir duygu olarak varlığını korumaya devam etmektedir. Ber- man’ın “modern olmak aynı zamanda biraz da muhafazakar olmak demektir” sözü kendisine bu gerilimler, şaşkınlıklar ve korkular içinde yer bulur. Bu açıdan bakıldığında, modern durumlar ve zamanlarda yaşanırken, sürekli değişen modernleşme süreçleri karşısında yeni tavırlar, stratejiler ve biçimler geliştirme zorunluluğu ve değişimin altındaki değişmeyenle bir arada yaşamının yalın gerçeği modern zamanlara özgü bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Modern Gündelik Yaşam

Modernlik şimdiye kadar tarihte benzeri görül-meyen bir hızla dünyayı değiştirmiş, insan yaşamlarını derinden etkilemiştir. Bu değişimin ölçeği de benzersizdir. Modernlik, küresel ölçekten gündelik yaşama kadar istisnasız her insanı kuşatır, kolay kolay içinden çıkılamayacak bir yaşam deneyimi dizisidir. Hızlı bir modernleşme süreciyle bugün insanlık, silah teknolojisindeki gelişmeler ve düzenli orduların örgütlenmesiyle bir nükleer savaş tehdidi, gelişen endüstri ve tüm yan sektörleriyle oluşan durumla bağlantılı olarak da ekolojik bir felaket tehlikesi ve bunun benzeri sayısız durumla yaşamayı öğrenmek zorunda kalmıştır. Sadece dünyaya yönelik büyük ölçekli felaket senaryoları değil, gündelik yaşamın en sıradan görünüşleri bile sayısız modern deneyim ve bu deneyimlere ait gerginlik, şaşkınlık, tehlike ve korkular içerir.

Modernliğin zeminizlik, devamlı kurma ve yıkma diyalektiği kaçınılmaz bir şekilde modern

dünyanın diğer alanlarına, toplumsal ve kurumsal örüntülere, kültürel dizgelere, insanın içinde bulunduğu anı temel alımlama biçimlerine, gündelik yaşama ve onun içinde geçtiği mekan formatlarına sızar. Modern dünyada gündelik yaşama ait her deneyim anlıktır. Gündelik hayata yönelik bilgi ve alışkanlıklar kısa süreli hafızalar şeklinde yaşanır. Bu tür bilgi ve deneyimler dizisi, birbirlerine eklenme fırsatı bulamadan yerlerini yenilerine bırakmak zorunda kalırlar. Geleneksel dünyada yaşayan bir insan, doğumundan itibaren kabaca da olsa nerede, ne şekilde, kimlerle, ne tür bir toplumsal ve kültürel yapı içinde yaşayacağını bilirdi. Modern dünyada ise hiç kimse bu konuda bir ön görüde bulunamaz. Modern dünya ve onun altında yatan ekonomik devinim ilkesi sürekli, tekrar ve tekrar insan yaşamlarını dönüştürür.

Gündelik yaşamın ev, iş, eğlenme, dinlenme şeklinde bölümlerden oluşan ve kısaca “kamusal - özel mekan ve zaman” olarak ikiye ayrılması, alışveriş biçim ve alışkanlıkları (marketlerden alışveriş, taksitli satışlar, promosyonlar, kredi kartı kullanımı vb.), insanın gerçeklik ile olan bağının çoğunlukla artık gelişen iletişim teknolojileri ve medya aracılığıyla kurulması gibi gündelik yaşamın rutini olarak nitelenebilecek eylem ve durumlar modern dünyaya özgü deneyimlerdir. Daha somut bir örnek vermek gerekirse, bir insanın yaşam süresi içinde birkaç yıl gibi kısa sayılabilecek bir sürede alışveriş, iletişim, çalışma, barınma gibi gündelik yaşama ait alanlarda yaşanan değişim şaşırtıcıdır. Bugün artık mektup yazmak ve postalamak anlamsız, zaman kaybı sayılan eski, demode, geleneksel olarak nitelenen bir gündelik deneyim ve iletişim biçimidir. İnternet ve bilgisayar teknolojisinin sunduğu yeni imkanlar, elektronik posta, sanal ortamdaki çeşitli konuşma odaları, insanların internet sayfaları üzerinden kendilerini kamusal dünyaya sunma imkanı iletişimin sadece biçimini değil, içeriğini de baştan aşağı değiştirmiştir. İletişim ve bilgisayar teknolojilerindeki değişiklikler, çalışmak için işe gitmenin bir zorunluluk olmasını ortadan kaldırmıştır. Evinde, bilgisayarının başındaki ekonomik birey, dünyanın her yerinde iş yapabilmekte, anlaşmalara imza atabilmekte, tele-konferans sistemleri sayesinde ortak kararlar verebilmektedir. Benzer bir şekilde alışveriş yapmak için de dışarı çıkma zorunluluğu kalmamıştır. Sanal marketlerden alış-

veriş yapmak gündelik hayatın bir parçası olmuştur. Yeni tüketim mekanları, yine kısa bir süre içinde tüm tüketim alışkanlıkları ve davranışlarımızı değiştirmiştir. Daha önce yol üstünde bir yerden bir yere giderken, mahalle ölçeğinde belirli bir tanışıklık ilişkisi içinde, anlık ihtiyaçların ritmi üzerinden yapılan alışveriş, yerini büyük alışveriş merkezlerinin kendine özel mekan - zaman düzenlemelerine ve deneyimine bırakmıştır. Burada sıralanan tüm bu değişiklikler çok kısa bir sürede gerçekleşmiştir ve bir beş ya da on yıl sonra yeni baştan tarif edilmeyeceklerinin, bunlara ait alışkanlık ve deneyimlerimizin yerini yeni deneyimlere bırakmayacağı kolayca iddia edilemez.

Gündelik Olanın Sıradanlığı

Modern dünyanın modern insanı, büyük ya da küçük bir kentte yaşayan, hafta içi sabah dokuz akşam altı işe gidip gelen, akşamlarını genelde televizyon karşısında, hafta sonunu da küçük arkadaş toplantılarında ya da dışarıda eğlenerek geçiren, bütün yıl yazın yapacağı tatilin planını yapan, tüketim toplumunun kendine sunduğu nimetlere taksitle sahip olan, ara sıra kredi kartının sadece "asgari ödeme"sini yapan birisidir. Burada tarif edilen durum, çoğunluğun gündelik ve sıradan yaşamını tarif etmektedir. Şablon illaki bire bir uymuyor olabilir ama genel hatlarıyla böyle olduğunu da kabul etmek lazım.

Bu çerçeve dahilinde gündelik olan genellikle sıkıcı, biraz banal, tek düze, rutinler üzerine kurulu, küçük tekrarlardan oluşan bir yaşam alanı olarak görülür. Bu durumu bozacak her iyi ya da kötü olayla heyecanla karşılanır; aniden ortaya çıkan aşk ve para ya da bunun tam tersi hastalık ve kaza gibi. Nedense bunlar gündelik yaşamın bir parçası gibi algılanmazlar, görülmezler. Bunlar için hep başka açıklamalar vardır: Aşk yüce, aşkın bir durumdur. Kaza ya da hastalığa kötü kaderi de içeren ve yaptığımız davranışlarımızın bedeli olan bir mistisizmin sonucudur. Bir türlü bunların gündelik yaşamın bir parçası olduğu, gündelik yaşamın sandığı gibi statik olmadığı anlaşılmaz. Bu nedenle de gündelik olan hep dışlanır, değer verilmez, ondan bir şey öğrenilebileceği, gündelik olanın kendisine özgü bir bilgisi olduğu kaçırılır.

Şimdi bu bakışı bambaşka bir yere ve bağlama taşıyalım. Konumuz aslında tüm bu anlatılanları

kapsayan, bundan bağımsız olarak düşünülmesi imkansız olan fiziksel yapı çevrenin üretilmesi. İçinde bulunulan, insan yaşamını çevreleyen fiziksel yapı çevrenin ve bunun mekansal değerinin kurucu öznesi modern dünyada mimarlık disiplini. Ancak mimarlık da gündelik olanı hep ıskalamak; saraylarla, villalarla, gökdelenlerle, kültür merkezleriyle yani büyük, önemli binalarla ve söylemlerle ilgilenme eğilimindedir. Gündelik olan ya dışlanmaktadır ya da büyük bir modernist projeyle yukarıdan gelen bir vizyon içerisinden dönüştürülmelidir. Bunun böyle olamayacağı 1960'ların sonundan itibaren görüldü. Mimarlık toplumsal yaşamın mekanı olan kente, her ölçek ve nitelikteki mekana, yukardan dayatılan modellerle yaklaşamayacağını, modern toplumun sorunlarını üst modellerle çözemeyeceğini anlamış durumdadır. Şimdi modeli aşağıdan; o banal, sıradan dediğimiz gündelik yaşamın içindeki gerçekleri, heyecanları, çelişkileri keşfederek yeniden kurmak gerekmektedir. Gündelik yaşamın arkasında yatan güçleri ve dinamikleri anlayacak yeni bir bilgiye; gündelik yaşamın kendindenliğinin bilgisine ihtiyaç vardır. Aslında burada yeni bir şey söylenmiyor. 19. yüzyılın Baudelaire, Benjamin gibi modernistleri de bu bilgiyi sokakta, kaynağında aramamışlar mıydı?

Modern dünyada gündelik olanın arka planında, hayatımızı etkileyen kapitalizm, moda, tüketim gibi büyük güçler bulunmaktadır. Gündelik hayat içinde temel sorun, gündelik olanın nahifliği ile bu büyük güçler arasındaki ilişkiyi doğru ve sağlıklı bir şekilde kurup, bunlardan doğan gerilimlere karşı yeni yaşam stratejileri ve kentsel mekan taktikleri geliştirebilmektir. Bugün dünya tek, büyük bir hipermarket yani tüketim mekanı olma yönünde ilerliyor. Bu mekanın tek ve mutlak yöneticisi, öznesi olmayan ve dizginlerinden boşanmış bir kapitalist zihniyet. Gündelik hayatımızın en sıradan, nahif görünüşleri bile bu güç tarafından belirlenmektedir. Aradaki ilişkiyi göremek ya da bunu görmeyi istememek çok kolay. Mekanın ekonomi politikası denebilecek ve mimarlıktan, coğrafyaya, diğer sosyal bilimlerden, fizik ve teknolojik gelişmeyi körükleyen mühendislik disiplinine kadar her disiplinin içinde yer alabileceği disiplinlerarası bir direniş zihniyeti oluşturmak bu anlamda çok önemlidir.

Sonsöz

Modernlik üstüne yapılan sayısız eleştiri arasında en çarpıcı ve bir o kadar da ürkütücü olanı, modernleşmenin sürekli olarak kurma ve yıkma ikiliği üstüne kurulu olması ve bu durumun modern bir yaşama kültürü oluşturmaya imkan vermemesidir. Bu, son ikiyüz yılın her alandaki en büyük sorunudur. Hızla değişen, devinen, “yeni” olanın varlığını kısa bir an için sürdürebildiği ve daha sonra yeni “yeni”ye bırakmak zorunda olduğu, yaşamın her defasında altüst olduğu karışık bir dünyada maddi ve manevi bir yaşam örüntüsü oluşturabilme sorunudur. Hangi disiplin için olursa olsun, tüm bu karmaşanın sorunlarına uygun çözümler bulmak, yeni direnç stratejileri oluşturmak, bu yeni dünyayı anlamak, dönüştürmek ve ifade edecek yeni araçlar bulmak, kısacası modernleşmenin altüst oluşları içinde insanları her şeye rağmen “dünya”nın bir parçası kılmak ve “ev”lerinde hissettirmek her zaman modernizmin temel konusu olmuştur. Ancak modernizmin modernleşmeyle olan bu ilişkisi ikircikli bir ilişkidir. Modernizm modernleşmenin yarattığı so-

runlara yanıt ararken, doğası gereği yine modernleşmenin araçlarını kullanır. Yani söz konusu olan yeni sorunları, yeni imkanlara dönüştürmenin olasılıklarını, çeşitliliklerini keşfetme durumudur

Kaynaklar

- Berman, M. (1982)** “All That Is Solid Melts Into Air”, Verso [Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, çev.: Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim, 1994].
- Giddens, A. (1990)** “The Consequences of Modernity”, Polity [Modernliğin Sonuçları, çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı, 1998].
- Harvey, D. (1990)** “The Condition of Postmodernism”, Blackwell [Postmodernliğin Durumu, çev.: Sungur Savran, Metis, 1996].
- Jeanniere, A. (1993)** “Modernite Nedir?”, Modernite Versus Postmodernite içinden, derleyen: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (1848)** “Manifesto of the Communist Party” [Komünist Manifesto, çev.: Muzaffer Erdost, Sol, 1976].
- Sarup, M. (1988)** “Post-Structuralism and Postmodernism” [Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, çev.: A. Baki Güçlü, Ark Yayınevi, 1995].
- Yurtcu, H. (1996)** “Modern Mimarlığın Süreklilikleri: 20. Yüzyıl Modernizmi İçin Ortak Bir Zemin Oluşturma Çalışması”, İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

Jacques Derrida: “Kendimle savaşıyorum”

Dünyaca ünlü filozof Jacques Derrida, 74 yaşında, ciddi bir hastalıkla boğuşuyor olmasına rağmen, entelektüel yolculuğuna eşi bulunmaz bir yoğunlukla devam ediyor. Paris civarında olan Ris-Orangis'deki evinde, Le Monde gazetesine çalışmaları, planları ve mirası hakkında konuştu.

2003 yazından beri, her yerdeydiniz. Yalnızca yeni pek çok kitap yayınlanmamakla kalmadınız, Coimbradan Londra'ya, oradan Paris'e ve son olarak Rio de Janeiro'ya kadar dünyanın pek çok yerine giderek, yayınlarınızı incelemeye adanmış çeşitli uluslararası konferanslara katıldınız. Son olarak Amy Kofman ve Kirby Dick'in, Derrida'sı ve Safaa Fathy'nin 2000 de çektiği harika film D'ailleurs Derrida olmak üzere iki ayrı filmin konusu oldunuz. Aynı zamanda, özellikle Magazine Littéraire ve Review Europe gibi, çok sayıda özel yayının odağı olmakla beraber, ilk kez 2004'ün sonbaharında çıkacak ve yayınlanmamış makaleler açısından oldukça zengin olan Cahier de L'Herne'nin de konusu sizdiniz. Bu tek bir yıl için çok fazla, özellikle de şu düşünülürse -ki siz de bunu saklamıyorsunuz...

...devam edin ve söyleyin, ciddi bir şekilde oldukça hastayım. Bu doğru, ve kendi zorluklarını beraberinde getiren bir tedavi altındayım. Ama bunu bir tarafa bırakalım, ve siz de aldırmasanız, kamusal yada özel, bir sağlık bildirisi için burada değiliz.

Çok güzel. O zaman Marx'ın Hayaletleri'ne dönelim. Tamamen gelmesi beklenen bir adaletle adanmış, kilit ve dönüm noktası olan bir eser, ve şu gizemli teşvikle başlıyor: “Birisi, siz ya da ben, ileriye çıkar ve söyler: ‘en sonunda yaşamayı öğrenmek isterdim’”. On yıldan fazla zamandan sonra,

“yaşamayı bilmek” isteğinizde neredesiniz?

Bu, her şeyden önce kitabın da altbaşlığı ve konusu olan “yeni enternasyonal” sorunu hakkında. Kozmopolitanizmin, yeni küresel ulus-devlete dair dünya vatandaşlığının ötesinde, bu kitap, benim de inandığım ve şu an daha da açıkça gözüken, küreselleşme karşıtı gereklilikleri öngörüyor. 1993’de söylediğim ve o zaman “yeni enternasyonal” olarak adlandırdığım şey, bizlere insan hakları alanında ve dünyayı fiilen yöneten örgütlerde (IMF, DTO, G8 vb., ve özellikle BM. Bunlarda pek çok şeyin değişmesi gerekiyor: buyruklarının, bileşimlerinin, ve her şeyden önemlisi yerlerinin- mümkün olduğunca New York’tan uzak) çok sayıda değişikliği gerekli kılacaktı.

“Sonunda yaşamayı öğrenmek” formülüne dönersek, bu fikir bende kitap bittiğinde uyandı. Öncelikle, bu formül kendi genel anlamıyla oynuyor ama bunu ciddi bir şekilde yapıyor: yaşamayı öğrenmek olgunlaşmaktır ve aynı zamanda eğitmektir. Birine “sana nasıl yaşanacağını öğreteceğim” demek -bazen altında bir tehdit barındırarak- “Ben seni hizaya sokacağım, seni doğru yola koyacağım” demektir. Ayrıca, bu oyunun belirsizliği bana daha fazla şey ifade ediyor; daha zor bir sorgulamaya yol açıyor: yaşamak, bu öğrenilebilir mi? Öğretilir mi? Bir metot veya terbiye ile, deneyim veya deney ile, yaşam kabul edilebilir -daha da iyisi olumlanabilir mi? Bu miras ve ölüm endişesi, tüm kitap boyunca

yankılanıyor. Bu ebeveynlerin ve çocuklarının da eziyetidir: Ne zaman sorumluluk alacaksın? Kendi hayatın ve adın için ne zaman mesul olacaksın?

Daha fazla ertelemeyi sorunuza cevap vermek gerekirse: Hayır, ben hiçbir zaman yaşamayı öğrenmedim. Kesinlikle hayır! Yaşamayı öğrenmek; ölmeyi öğrenmek, kendin veya bir başkası için mutlak ölümlülüğü tanımak, onu kabul etmek anlamına gelmeli (olumlu bir sonuç, veya dirilme, veya kurtuluş olmaksızın). Platon'dan beri, eski bir felsefi emir vardır: felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir.

Kendimi bu gerçeğe kaptırmadan, buna inanıyorum. Gitgide daha az aslında. Ölmeyi kabullenmeyi öğrenemedim. Hepimiz bir erteleyiş halinde hayatta kalanlarız. (Erteleyiş söz konusu olduğunda, her zaman olduğundan çok daha fazla eşitsizlik barındıran bir dünyada, Marx'ın Hayaletleri'indeki jeopolitik bakış açısından, vurgu daha çok milyarlarca yaşayanda -insan ya da insan olmayan. Onlar sadece temel insan haklarından değil, onurlu bir yaşam sürdürme hakkından da mahrum edildiler. Bu durum, iki yüz yıllık bir geçmişe sahip ve durmadan da kuvvetleniyor.) Yine de, ölmeyi-bilme bilgisine gelince, ben eğitilmezim; hâla bu konuda hiçbir şey öğrenmedim ve elde etmedim.

Erteleyiş süreci daha hızlı bir şekilde küçülüyor. Daha da hızlı, çünkü çalışma arkadaşım olan çoğu düşünür öldü, ben "tek hayatta kalan" olarak etiketlendim; çünkü varım, başka bir kaçı ile beraber, iyi ya da berbat pek çok şeyin varisiyim: bir neslin son temsilcisiyim, kabaca altmışların. Bunların her biri birebir doğru olmasa da, bende sadece itiraz değil, biraz da melankolik isyan duyguları uyandırıyor. Dahası, sağlık problemlerimin aciliyetinden dolayı, her zaman, kelimenin tam anlamıyla, hayatımın her anında, elle tutulur, kaskatı bir biçimde aklımda olan hayatta kalma veya erteleyiş sorunu başka bir renge büründü. Anlamı ne yaşama ne de ölüme eklenen hayata kalma teması ile her zaman ilgilen-dim. Bu esastır: Yaşam hayatta kalmadır. Kabul görmüş anlamıyla, hayatta kalma, yaşamaya devam etmek anlamına gelir ama aynı zamanda ölümden sonra yaşamak da demektir. Walter Benjamin, çeviriden bahsederken, *überleben* ve *fortleben*, yani ölümden sonra hayatta kalmak -yazarın ölümlünden sonra eserin hayatta kalması veya ebeveynin ölümlünden sonra çocuğun hayatta kalması gibi- ve *living on*, yaşamaya devam etmek arasındaki ayrımın

altını çizmiştir. Eserlerimde bana yardım eden tüm kavramlar, özellikle iz ve hayalette dair (spectral), "hayatta kalma"ya yapısal bir boyutu olarak bağlıdır. "Hayatta kalmak" ne ölmekten ne de yaşamaktan gelir. Benim "esas yas" diye adlandırdığım şeyden fazlası değil. O, sözde "fiili" ölüm için beklemeyen bir şeydir.

"Nesil" terimini kullandım. Yazılarınızda sıkça kullandığınız hassas bir kavram bu. Bir nesilden sizin adınıza geçmiş bu kavramı nasıl tanımlarsınız?

Bu kelimeyi geniş bir şekilde kullanıyorum. Geçmiş veya gelecek bir neslin anakronistik bir çağdaşı olunabilir. Benim "neslim"den olduğu düşünülenlere sadık, ortak ama çeşitlilik içeren mirasın koruyucusu olmak iki anlama gelir: önce, her şeye ve her bir şeye karşı, Levinas, Foucault, Barthes, Deleuze, Blanchot, Lyotard, Sarah Kofman'ları da içine alarak, Lacan'dan Althusser'e, ne mutlu ki yaşayan bir sürü düşünür, şair veya psikanalisti ve uzakta çok sayıda ve daha yakın hissettiğim başkalarını da geçmeden, paylaşılan belli disiplinlere bağlı olmak.

Böylece, ben metonomik bir biçimde bir yazı ve değişmez bir düşünce etosuna işaret ediyorum; hatta buna bozulmayan da diyebilirim (Helene Cixous bize "bozulmayanlar" adını veriyor). Bu, hiçbir şeye hatta felsefeye bile ödün vermeyen; kamuoyu, medya veya göz dağı veren okur kitlesinin fantezilerinin bizden basitleşmemizi veya geri adım atmamızı fiilen talep edebilecekleri beklentisine rağmen geri çekilmeyen bir etos. Böylece bu; incelik, paradoks ve aporia'nın yalın tadı.

Bu tutku çok temeldir. Yalnızca keyfi olarak yani haksızlık yaparak hatırlattıklarımı değil, onları barındıran çevreyi de birbirine bağlar. Söz konusu olan basitçe o ya da bu kişi değil, en azından şimdilik geçmiş bir çağ. Ne pahasına olursa olsun, kurtarılması veya yeniden doğması gereken bir çağ. Ve bugün, sorumluluk çok acil: Bizi, doxa'ya, burdan sonra "medya entelektüelleri" diye adlandırılan kişilere, politik-ekonomik lobilerin ve çoğu zaman akademinin ve yayıncıların da kontrolü altındaki medyanın gücüyle şekillendirilen genel söyleme karşı kararlı bir savaşa çağırıyor. Her zaman Avrupalı ve küresel tabi ki. Direniş medyadan kaçınmak anlamına gelmez. Mümkün oldukça, onları geliştir-

meli, kendilerini çeşitlendirmelerine yardım etmeli ve aynı sorumluluğu onlara da hatırlatmalıyız.

Aynı zamanda, bu “kutlu” geçmiş çağ sırasında her şeyin huzurlu ve sakin olmadığını unutmamak da önemli. Farklılıklar ve uzlaşmazlıklar, bu dönemi kasıp kavurdu. Bu dönem, asla homojen değildi ve örneğin, medya ve akademide, slogan ya da küçümseyici bir terim olarak, sıradan hale gelen “68’lerin ruhu” gibi cılız bir ifadeyle kapsanması mümkün değildi. Başka bir deyişle, bu sadakat zaman zaman vefasızlık ve istikrarsızlık şeklini alsaydı, farklılıklara sadık olunmalı; yani, konuşmaya devam edilmeli. Ben, tartışmaya devam ediyorum, Bourdieu, Lacan, Deleuze, Foucault’yu örneğin. Onlar benim ilgimi çekmeye devam ediyor; bugünlerde medyanın -bazı istisnalar dışında tabi ki- ilgilendiğinden çok daha fazla. Körelmemesi, önemsizleşmemesi ve küçülmemesi için bu diyalogu canlı tutuyorum.

Kendi neslim için söylediğim şeyler elbette ki geçmiş için de geçerli; İncil’den Platon, Kant, Marx, Freud, Heidegger ve pek çoğuna kadar. Hiç bir şeyi reddetmek istemiyorum; yapamam. Bilirsiniz, yaşamayı öğrenmek, bu her zaman narsist bir şeydir: olabildiğince uzun yaşamak istersiniz, kendinizi kurtarmak, azimle devam etmek, sonsuz büyük ve sizden daha güçlü ama yine de küçük “ben”inizin bir parçası olan ve her köşeden taşan her şeyi geliştirmek istersiniz. Benden beni biçimlendiren ve bu kadar çok sevdiğim şeyi reddetmemi istemek, benden ölmemi istemektir. Bu tür bir sadakatte, bir çeşit kendini koruma içgüdüsü var. Zor bir formülasyonu, bir alışkanlığı, bir paradoksu, ilaveten bir çelişkiyi reddetmek benim için dayanılmaz bir müstehcenlik olurdu; çünkü anlaşılmayacak, çünkü kitabımı okumayı bilmeyen ve başlığını bile anlayamayan herhangi bir gazeteci bunu anlamaz, okurun veya seyircinin de anlayamayacağını ve dolayısıyla yönetimin bundan hoşlanmayacağını ve kariyerinin söneceğini düşünür. Bu benden, eğilmemi, köleleşmemi veya budalalıktan ölmemi istemek gibi bir şey.

Bu sadık sabırsızlıkla uyum içinde olan bir biçim, bir yazı, hayatta kalmanın yazısını yarattınız. Miras alınan bir vadin, korunan izin, emanet edilen sorumluluğun yazısını.

Eğer bir yazı şekli yaratmış olsaydım, bu ebedi bir devrim olurdu. Her durum, uygun bir açıklama

tarzının yaratılmasını, bu benzersiz olayın kurallarını bulmayı, hayal edilen yada arzulanan alıcıyı göz önünde bulundurmayı; ve aynı zamanda yazının, daha önce başka bir yerde bulmaya alışık olmadığı bu yazıyı okumayı (veya “yaşamayı”) öğrenecek olan okuru belirlemesi inancını gerektirir. Okurun yeniden doğması ve başka türlü belirlenmesi umut edilir: örneğin, şiirsel olanın felsefi olana (karışıklık olmadan) aşılması veya eşeslesilmenin, karar verilemeyen, dilin oyunlarının belirli yollarla kullanılması -ki çoğu insan tam anlamıyla mantıksal gerekliliğini göz ardı etmek üzere, bunu karışıklık içinde okur.

Her kitap okurunu eğitmek amacı olan bir pedagojidir. Şu anda medya ve yayıncılığa egemen olan kitle yayınları okuru eğitmez, düşsel bir biçimde, hali hazırda programlanmış bir okur varsayar ve böylece daha önceden tahayyül edilen bu vasat alıcının varlığı kaçınılmaz olarak belirlenir ve ortaya çıkar. Böylece, sadakat kaygısı ile, sizin de belirttiğiniz gibi, bir iz bırakma anında, yapabileceğim tek şey onu herhangi biri için mevcut kılmaktır: Kim olursa olsun, onu tek bir kişiye bile gönderemem.

Her seferinde, ne kadar sadık olmak istenirse istensin, seslendiğimiz ötekinin tekilliğini aldatıyoruz. Çok genel bir kitap yazıldığında, *a fortiori* kiminle konuşulduğu bilinmez, silüetler keşfedilir ve yaratılır, fakat kökeninde, o artık bize ait değildir. Sözlü ya da yazılı, bütün bu hareketler bizi bırakır, bizden bağımsız olarak davranmaya başlarlar. Makineler gibi, daha iyisi kuklalar gibi -Papier Machine’de (Galilée, 2001) bu konuda kendimi daha iyi anlattım. “Benim” kitabım yayınlandığı anda (kimse beni bunu yapmaya zorlamıyor), görünen-kaybolan oldum, tıpkı yaşamayı hiçbir zaman öğrenmeyecek, eğitilemez hayalet gibi. Bıraktığım iz, benim için hem ölümümü, gelecek olan ya da çoktan gelmiş olan, hem de izin beni hayatta bırakacağı umudu anlamına geliyor. Bu bir ölümsüzlük hırsı değil, yapısal. Orada bir parça kağıt bırakıyorum, ben gidiyorum, ben ölüyorum: bu yapıdan kaçmak olanaksız, bu benim hayatımın değişmeyen biçimi. Her seferinde bir şeylerin gitmesine izin veriyorum, ölümümü yazıda yaşıyorum. Uçlarda bir seyir: Arkamızda bıraktığımız şeyi, tam olarak kime emanet ettiğimizi bilmeden çaba harcıyoruz. Bu mirası kim ve nasıl alacak? Ortada varis bile olacak mı? Bu soru, bugün, her zamankinden daha fazla sorulabile-

cek bir sorudur. Zihnim sürekli bu soru ile meşgul.

Tekno-kültürel çağımız bu hususta derinden değişti. Benim "neslim"in halkı, ve a *fortiori* geçmiş nesiller, belirli bir tarihsel ritme alışkınlardı: Şu ya da bu eserin, kalitesine göre, bir, iki, hatta Platon'da olduğu gibi 25 yüzyıl boyunca hayatta kalıp kalmayacağını bilinebileceğini düşünürdük. Fakat bugün, arşiv kiplerinin ivmesi ve aynı zamanda aşınma ve yıkım, mirasın zamansallığını ve yapısını dönüştürüyor. Düşünce için, hayatta kalma sorusu kesinlikle öngörülemez şekiller aldı.

Bu yaşında, bu konu hakkında en çelişkili fikirleri kabul etmeye hazırım: Sizi temin ederim, ikili bir hissim var ki, bir taraftan, ve bunu gülümseyerek ve alçakgönüllülük yapmadan söylüyorum, ben okunmaya başlanmadım ve elbette ki çok iyi okurlar (belki dünyada birkaç deste) olsa bile, temelde, bütün bunların ancak daha sonra ortaya çıkma şansı olacak. Fakat aynı zamanda, diğer taraftan, ölümünden on beş gün ya da bir ay sonra, yasal zorunlulukla kütüphanede kalan kitaplarımdan başka geriye hiçbir şey kalmayacak. Size yemin ederim, aynı anda her ikisinin de mümkün olduğunu düşünüyorum.

Bu umudun kalbinde dil ve her şeyden önce Fransız dili var. Sizi okuduğumda, her satırda dil için olan derin tutkunuzu hissediyorum. Le Monolinguisme de l'autre'da (Galilée, 1996), ironik bir biçimde kendinizi "Fransızcanın son muhafızı ve ressamı" olarak sunacak kadar ileri gittiniz.

Bu (Fransızca), benim emrimdeki tek "benim" olmasına (ve gene!) rağmen, bana ait olmayandır. Dil deneyimi, elbette ki, hayatıdır ve dolayısıyla ölümlüdür; bunda yeni bir şey yok. Şartlar beni "bağımsızlık savaşından" önce Cezayirli bir Yahudi Fransız olarak doğmaya zorladı: Yahudiler arasında ve hatta Cezayirli Yahudiler arasında, bir çok farklı nitelik demek bu. Cezayirdeki Fransız Judaisminin olağandışı dönüşümünde yer aldım: Benim büyük büyük babalarım dil, gelenek vb. olarak hâlâ Araplara çok yakınlardı.

Cremieux Karanamesinden (1870) sonra, XIX. Yüzyılın sonlarında, sonraki nesil burjuva oldu: büyükanne, Yahudi katliamı korkusuyla (Dreyfus olayı zamanı), Alger'in belediye binasının arka avlusunda, neredeyse gizlice evlenmiş olmasına rağmen kızlarını Paris burjuvaları gibi yetiştiriyordu

(On altıncı arondisman'ın iyi terbiyeleri, piyano dersleri...). Sonra ebeveynlerimin nesli geldi: birkaç entelektüel, mütevazı ya da değil çoğunlukla tüccar, hatta bazıları çoktan kendilerini büyük kozmopolit markalarının tek temsilcileri yaparak, sömürgeci durumu sömürüyordu. On metrekairelik küçük, sekreterlik bir ofiste, kendinizi bütün Kuzey Afrika'nın "Marseille Sabunları" temsilcisi yapabildiniz. Olayları biraz basitleştiriyorum.

Sonra, benim neslim (çoğunluğu entelektüel: serbest meslekler, eğitim, tıp, hukuk vb.) geldi. Ve bunların neredeyse tümü 1962 itibarıyla Fransa'daydı. Benim için, bu daha önceydi (1949). Biraz abartıyorum ama, sözde-trajik, devrimci, nadir ve riskli olan "karışık" evlilikler benimle başladı. Hayatı ve kendi hayatımı sevdiğim kadar, beni oluşturan şeyi de -ki bunun ögesi dildir- sevdim. Fransızca, geliştirmeyi öğrendiğim ve kendimi öyle yada böyle sorumlu sayacağım tek dildir.

İşte bu yüzden, yazılarımda dille çalışmanın, aksi diyemeyeceğim ama sert bir tarzı var. Sevgiden. Sevgi, genelde, dil sevgisinden geçer. Ne milliyetçi ne tutucu bir sevgidir bu, fakat ispat gerektirir. Ve emek. Dil bizden önce buradaydı ve biz gittikten sonra da hayatta kalacak; onunla her istediğini yapamazsın. Eğer bir şekilde dil üzerinde bir etkimiz varsa, bu titizlikle yapılmalı: gizli kurallarına saygısızlık yaparken bile saygı duyarak. İşte bu sadakatsiz sadakattir: Ne zaman Fransızca'ya şiddet uygulasam, bunu dilin yaşamının, evriminin içinde, dilin buyruğu olduğuna inandığım şeylere duyduğum titiz bir saygı ile yapıyorum. Fransız dilinin "klasik" sentaks veya imlâsını, erken boşalan bir bakirin küçük havalarıyla, tam anlamıyla sevgisizce kirettiğini zannedenleri bazen hor görerek ama gülümseyerek okuyorum. Oysa o sırada, her zamankinden daha da dokunulmaz bir halde olan büyük Fransız dili, onların işlerini yapmasını izler ve sıradakini [tecavüzü] bekler. La Carte postale'de (Flammarion, 1980), bu saçma sahneyi biraz acımasızca betimledim.

Fransızca'nın tarihinde izler bırakmak, işte bana ilginç gelen bu. Fransa için olmasa da, en azından yüzyıllardır Fransız dilinin cisimleştiği bu tutkuyla yaşıyorum. Sanıyorum, eğer bu dili kendi yaşamımı sevdiğim gibi ve bazen Fransız kökenli birinin sevdiğinden daha fazla seviyorsam; bu, Fransızca'yı hoş karşılanmış ve kendi için mümkün olan

tek dili sahiplenmiş bir yabancıнын dilini sevdiği gibi sevdiğim içindir. Tutku ve fazlalık.

Yahudi olsun yada olmasın, bütün Cezayirli Fransızlar bunu benimle paylaşıyor. Şehir merkezlerinden gelenler her halükârda yabancıları: ezilenler ve kural-koyucular, normalleştirilenler ve ah-lâklaştıranlar. Bu uyulması gereken bir model, bir norm, bir yaşam alanıydı. Şehirden Fransız aksanlı bir profesör geldiğinde, onun gülünç olduğunu düşünürdük! Fazlalık bundan kaynaklanır: benim tek bir dilim var, ve aynı zamanda bu dil bana ait değil. Tek bir tarih bende şu evrensel yasayı şiddetlendiriyor: dil, o ait olmaz. Doğası gereği değil, özü gereği. Mülkiyet, sömürgeci sahiplenme ve dayatma fantezisinin kaynağı budur.

Genellikle “biz” kelimesini kullanmaktan rahatsızsınız -örneğin, “biz filozoflar” yada “biz Yahudiler” demekten. Ancak, yeni ve büyüyen küresel kargaşanın ışığında, “biz Avrupalılar” demekten giderek daha az çekiniyor görüyorsunuz. Körfez Savaşı sırasında yazılan *The Other Cape (L’Autre Cap, Galilée, 1991)* kitapta, kendinizi çoktan bir “eski Avrupalı”, bir çeşit “Avrupalı melez” olarak sunmuştunuz.

İki hatırlatma: “biz” demekte gerçekten zorlanıyorum, ama bu oluyor. Bu hususta bana acı veren tüm konulara rağmen, İsrail’in feci ve hatta öldürücü politikasından başlayarak, ve belli bir tür Sionizm -çünkü benim gözümde İsrail artık ne diasporayı, ne Judaizmi, ne de her zaman çeşitli ve sık sık çelişkili olan küresel ya da kökensel Sionizmi temsil ediyor; zaten ABD’de kendilerini otantik Sionistler adını veren kökten Hristiyanlar var. Suudî’leri saymazsak, bu kökten Hristiyan lobisinin gücü ABD-İsrail politikalarının dinamiklerini etkilemekte, Amerikan Yahudi topluluğununkinden daha güçlüdür. Tüm bunlara ve benim Yahudiliğimle ilgili pek çok diğer noktaya rağmen, Yahudi olduğumu hiçbir zaman inkar etmedim. Bazı şartlarda, her zaman “biz Yahudiler” diyeceğim. Eziyet çeken bu “biz”, bana acı veren şeylerin, yarım bir gülüşle “Yahudilerin en sonuncusu” diye adlandırdığım fikrin kalbinde yatıyor. Bu düşüncem, Aristoteles’in dua (eukhe) hakkında etkileyici bir biçimde söylediğine yakın: dua ne doğru ne de yanlıştır. Bu zaten, kelimenin tam anlamıyla, bir duadır. O halde, bazı koşullarda, “biz Yahudiler” ve-

ya “biz Fransızlar” demekten çekinmeyeceğim.

Dahası, çalışmalarımın başından beri, ve bu yapışökümün kendisiydi, Avrupamerkezcilik ve onun modernist biçiminin oluşumu -örneğin, Valery, Husserl veya Heidegger’in yazılarında olduğu gibi- konusunda son derece eleştirel kaldım. Genel olarak yapışökümü, bir çoklarının tüm Avrupamerkezciliğe meydan okuma eylemi olarak -ve haklı bir biçimde- üstlendiği bir proje. Ben bu günlerde “biz Avrupalılar” dediğimde, bu bağlamsal ve çok farklı: Avrupa geleneğinde yapışökümüne uğratılabilecek her şeye rağmen, bugün kendimizi içinde bulduğumuz jeopolitik koşullarda, Avrupa’nın, tamamen başka ama aynı belleğe sahip bir Avrupa’nın, ABD’nin küresel hakimiyet politikalarına ve aydınlanmamış, siyasi bir gelecekte yoksun Arap-Müslüman teokratizmine karşı birleşebilir olduğu -ya da ben böyle diliyorum- halen geçerli (ancak, her iki bloğun içindeki farklılıkları kaydına düşelim ve bu blokların içindeki muhalefetlerle ittifak kurulum). Tam da Avrupa’da meydana gelen her şey, Aydınlanma, bu küçük kıtanın gerilemesi ve taşıdığı tüm devasa kabahat mirası (totalitarianizm, nazizm, soykırımlar, Şah, sömürgecilik ve sömürgeciliğin çözülmesi, vs.) yüzünden.

Avrupa kendini yeni bir sorumluluk alma zorunluluğu altında buluyor. Şu anda olduğu haliyle var olan ya da bugünkü neo-liberal çoğunluğun hayal ettiği, ve sanal olarak pek çok iç savaşla tehdit edilen Avrupa topluluğundan değil, gelecek olan, ve hâlâ kendini arama sürecinde olan bir Avrupa’dan bahsediyorum. Avrupa’da (coğrafi olarak) ve herhangi bir yerde. Cebirsel olarak “Avrupa” denilenin, insanlığın geleceği, uluslararası hukuk için alması gereken sorumluluklar var -benim inancım ve dinim budur. Ve bu noktada, “biz Avrupalılar” demekten çekinmem. Bu, piyasasını koruyan, diğer jeopolitik bloklara karşı denge sağlayacak, alternatif bir askeri supergüç olacak Avrupa’yı kurma isteği değil, yeni bir küreselleşme sonrası politikanın tohumlarını atacak olan bir Avrupa isteği. Bu, benim içim mümkün olan tek mesele.

Bu hareket geliyor. Hatları hala karışık olsa da, hiçbir şeyin onu durduramayacağını düşünüyorum. Ben Avrupa dediğimde, bu şu demek: küreselleşme sonrası bir Avrupa, egemenlik ve uluslararası hukuk kavramlarını ve pratiklerini dönüştüren bir Avrupa. NATO ve ABD’den bağımsız, ne saldıran ne

savunan ne de önleyen, ama hızla yeniden kurulmuş bir BM'nin kararlarını derhal uygulayacak gerçek bir askeri güçten faydalanacak bir Avrupa. (örneğin, en acil biçimde, İsrail'de ama her yerde). Bu, sözgelimi laikliğin belirli veçheleri veya sosyal adalet -ki bunlar da Avrupa'nın mirasıdır- üzerinde en iyi düşünebileceğimiz alandır da.

Bir az önce "Laiklik"ten bahsettim. Burada okulda türban takmakla değil "evlilik" in maskesiyle ilgili uzun bir parantez açmama izin verin. Homoseksüel evlilik, Amerikalıların geçtiğimiz yüzyılda "sivil itaatsizlik" adı altında kutladıkları geleceğe örnek olsa bile, ben Noel Mamere'nin cesur ve yerinde insiyatifinin altına hiç tereddüt etmeden imzamı attım ("Sivil itaatsizlik": hukuka karşı bir başkaldırı değil, tam tersine anayasanın ruhuna veya şartlarına zaten işlenmiş veya işlenecek olan daha iyi bir yasa adına, yaşamaya dair duruşa itaatsizlik). Bu yasamaya ilişkin "içerik" e imzamı attım, çünkü homoseksüellerin hakları açısından ruhunda ve şartlarında ikiye bölünmüş ve eşitsizlik içeren bu yasa bana adil gözükmedi.

Eğer bir yasa koyucu olsaydım, "evlilik" sözcüğünün de kavramının da laik medeni kanundan çıkarılmasını önerirdim. Ebedi sadakat için "Evlilik", doğurulan niyetiyle, dini, kutsal, heteroseksüel bir değerdir ve çok iyi bilindiği gibi, özellikle ne Yahudi ne de müslüman olan tekeşlilik boyutu ile (tekeşlilik, Yahudilere Avrupalılar tarafından ancak geçen yüzyılda dayatılmıştır ve Kuzey Afrika Yahudileri arasında daha bir kaç nesil öncesine kadar bir yükümlülük değildi) devlet'in Hristiyan kilisesine verdiği ödündür. "Evlilik" sözcüğü ve kavramından uzaklaşarak, laik bir anayasada yeri olmayan bu dini muğlaklık veya riyakarlık, sözleşmeli bir "sivil birlik" le, (toplumsal cinsiyet veya sayıyla sınırlı olmaksızın) eşler arası bir tür genelleştirilmiş, gelişmiş, esnek anlaşmayla değiştirilmelidir.

Geleneksel anlamda evlilikle birleşmek isteyenlerse -onlara saygı duyuyorum- kendi istekleri doğrultusunda bu evliliği dini otoritenin önünde gerçekleştirebilirler. Homoseksüeller arası evliliği kutlayan diğer ülkelerde gerçekten de bu şekilde yapılıyor. Kimileri bu iki yoldan biriyle, kimileri her iki yolla, ve diğerleri ne laik ne de dini yasayı kullanmadan hayatlarını birleştirebilir. Konumuzun dışında olan evlilik üzerine bu kadarı yeterli. (Bu bir ütopya, ama bunu buraya yazıyorum).

"Yapısökümü" diye adlandırdığım, kendine hedef aldığı şey Avrupalı olsa da, Avrupalı; bir Avrupa ürünü, radikal bir ötekilik deneyimi olarak Avrupa'nın kendi üzerine düşünmesi. Aydınlanma çağından beri, Avrupa devamlı bir öz-eleştiri halinde, ve bu mükemmelleştirilebilir mirasta gelecek için umut var. En azından ben böyle umuyorum ve bu umut, Avrupa'yı mahkum eden ithamlar -sanki Avrupa yalnızca suçlarıyla tanımlanmış gibi- karşısında duyduğum kızgınlığı artırıyor.

Avrupa konusunda, kendinizle savaşıyor musunuz? Bir taraftan, 11 Eylül olaylarının egemen güçlerin eski jeopolitik gramerini paramparça ettiğini -ki bu, sizin gerçek Avrupalı olarak tanımladığımız "siyasi olan" kavramının krizinin göstergesiydi- söylüyorsunuz. Diğer taraftansa, bu Avrupalı ruhuna ve her şeyden önce uluslararası hukuk "kozmpolitik" idealine -ki bunların çöktüğünden bahsediyordunuz- bağlılık taşıyorsunuz. Yoksa bu bunların hayatta kalışı mı?

Kozmolitiği aşmalı (aufheben). (bkz. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort, Galilee, 1997). Politik olan dediğimizde, Yunanca bir kelime kullanıyoruz; her zaman bir devleti, otoktoni ve ulusal sınırlara bağlı bir "polis" şeklini öngören Avrupalı bir kavram.

Tarihin akışında kırılmalar ne olursa olsun, siyasi olan kavramı egemen kavram olmaya devam ediyor. Çeşitli güçler onu yerinden çıkartmaya çalışsa da, bu böyle: devlet egemenliği artık toprağa bağlı değil, iletişim teknolojileri ve askeri stratejilerin bağlı olmadığı gibi. Bu yer değiştirme -savaş, sivil ve askeri ayrımı, ulusal veya uluslararası terörizmle birlikte- Avrupalı siyasi olan kavramını krize sokuyor.

Ama kendimizi siyasi kavramına karşı koymamız gerektiğini düşünmüyorum. Bu bağımsızlık kavramı için de geçerli. Bu kavramın, bazı koşullarda, örneğin küresel pazardaki belirli baskılara direnirken, geçerliliğini yitirmediğini düşünüyorum. Burada da, mesele yine korunması ve dönüştürülmesi gereken bir Avrupa mirası. Hooligans'da (galilee, 2003), gerçekte kusursuz biçimiyle asla varolmamış ve gerçekleşmeye bırakılmış bir Avrupa fikri olarak demokrasi hakkında söylediğim de bu. Ve hakikaten, benim bu kişi olduğum, benim olduğum yerin burası olduğu dışında nihai bir kanıtım olma-

sa da, beni hep bu çabanın içinde bulacaksınız.

Bu doğru, kendimle savaşıyorum, ve ne ölçüde olduğu hakkında hiç bir fikriniz -zannedebileceğinizden başka- yok. Birbiriyle çelişen, birbiriyle gerçekten gerilimli diyelim, şeyler söylüyorum; beni oluşturan, beni yaşatan ve beni öldürecek şeyler. Bu çatışmayı bazen korkutucu ve acı verici bir savaş gibi görüyorum, ama aynı zamanda biliyorum ki yaşam bu. Sonsuz uykuda huzur bulacağım. Dolayısıyla, bu çelişkiyi varsayıdığımı söyleyemem, ama şunu da biliyorum ki bu benim yaşamamı ve sizin de sorduğunuz soruyu fiilen sormamı sağlıyor: yaşamayı nasıl öğrenmeli?

İki yeni kitapta, La Fin du Monde et Beliers ve Chaque fois Unique (Galilée, 2003), kurtuluş, imkansız yas, aslında hayatta kalma sorunlarına geri dönüyorsunuz. Felsefe “ölümün tedirgin bekleyişi” diye tanımlanabilirse,”yapısökümü” hayatta kalmanın tükenmeyen ethosu olarak düşünebilir mi?

Söylediğim gibi, en başında ve kendi hayatta kalma deneyimimden çok uzun zaman önce, hayatta kalmanın, varoluş dediğimiz şeyin, dilerseniz *Dasein*’in, yapısının kendisini oluşturan aslî bir kavram olduğunu farkettim. Yapısal olarak biz, izin, vasiyetin yapısıyla damgalanmış, söylersek, hayatta

kalanlarız. Bu böyleyken, hayatta kalmanın yaşamdan ve gelecekte daha çok ölüm ve geçmişle tanımlanmış olduğunu söyleyen bir yorumu destekleyemezdim. Hayır, yapısökümü her zaman olumlunun, evetin, hayatın olumlanmasının yanındadır.

En azından Steps’den (Vicinities, Galilee,1986) beri, hayat-ölüm karşıtlığının karışıklığı olarak hayatta kalma hakkında söylediğim her şey, yaşamın koşulsuz olumlanmasından yola çıkarak benimle birlikte olmaya devam ediyor. Hayatta kalma, yaşamın ötesindeki yaşamdır; yaşamdan daha fazla olan yaşam, ve benim söylemim ölüm-yönelimli değildir. Tam tersi, yaşamayı, ve dolayısıyla hayatta kalmayı, ölüme tercih eden yaşayan birinin olumlanmasıdır. Çünkü hayatta kalma basitçe geriye kalan değil, mümkün olan en yoğun yaşamdır.

Ölmenin zorunluluğu beni en çok mutluluk ve keyif (joy; jouissance) anlarında ziyaret eder. Keyif almak ve ölüm hayaletinin yasını tutmak, benim için aynı şeydir. Hayatımı gözden geçirdiğimde, hayatımın en mutsuz anlarını bile sevmeye değer verme şansım olduğunu düşünmeye başladım. Neredeyse hepsini, neredeyse istinasız her birini. Mutlu anlarımı düşünündüğümde, elbette ki onları da seviyorum, ama aynı zamanda beni ölüm düşüncesine sürüklüyorlar, ölüme doğru; çünkü sona erdi, bitti.. ●

Mahremiyetin Sonu: Oyun ve Sanat

Başak Kamacı

Cocuk oyunu ve sanatsal yaratı. Bu ikisi arasında benzerlik ilişkisini ilk kuran Freud oldu. Freud sonrası psikanalistlerin sanatçının ve yaratıcılığın kendi iç süreçlerini açıklamasında bu kurgu tartışmanın temelini oluşturdu. Melanie Klein, D.W. Winnicott, Kernberg, Didier Anzieu, Otto Rank, Rollo May gibi psikanalistler yaratıcılık ve yaratma süreçleri üzerine çalışmış, literatüre önemli katkılarda bulunmuş kuramcılardan akla ilk gelenleri. Kuşkusuz bunların içinde meseleyi kendi kuramı çerçevesinde değerlendiren bütünsel bir yaklaşım sunan Winnicott oldu.

Winnicott'ın geçiş nesnesini ve oyun kuramını açıklarken, iç ve dış gerçeklik dışında üçüncü bir alan tanımlar. Winnicott'a göre çocukluk dönemlerinden başlayarak insanın gerçeği kabul etme süreci hiçbir zaman tamamlanamamaktadır. Hiçbir insan iç ve dış gerçekliği birbiriyle ilişkilendirme geriliminden kurtulmuş değildir. Ve bu gerilimden kurtulma imkanını sağlayan sorgulanmayan bir "ara deneyim bölgesi"dir. Sanat, din ve çocuk oyunları bu deneyim alanında gerçekleşmektedir.

Bu önermeyle Winnicott çocuk oyununu, sanatı ve dini bir başka deneyim bölgesine ait birbirine benzeyen süreçler olarak ele alarak ve sorununu bir başka düzeye taşımıştır.

Esas olarak bizim niyetimiz, Winnicott'ın geçiş nesneleri ve oyun kuramından hareketle tanımladığı bu ara bölgede gerçekleşen sanat yaratımlarının/oyunlarının kendi iç süreçlerini estetik kategoriler ve psikanaliz kuramı çerçevesinde ele almaktır.

Derginin çıkış sayısındaki bu yazı tartışmaya zemin hazırlayacak bir çerçeve oluşturacak, asıl mesele kapsamlı olarak ikinci bir yazıda ele alınacaktır.

Freud'da Çocuk Oyunu ve Sanatçı

Freud'un psikanaliz teorisinden hareketle sanatı ve yaratıcı süreci ele aldığı denemelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan "Sanat ve Sanatçılar Üzerine" adlı kitabı büyük yankı uyandırmasının yanı sıra çokça da eleştirilmiştir.

Freud'un çalışmasının temel çıkış noktası, sanatsal yaratıyla çocuk oyunları arasında bir akrabalık olduğudur. Buradan hareketle Freud, sanatsal etkinliğin ilk dışavurumlarını çocukluk dönemimize benzetir.

Çocukluk döneminde en ciddiye alınan etkiliktir "oyun". Kendi gözlemlerimizden de bildiğimiz gibi, oyun sırasında çocuk, gerçek dünyanın nesnelerini alır, onları oyununun içinde istediği gibi yerleştirir (rol dağıtır) ve oyun aracılığıyla kendine başka bir dünya, gerçekliğin yer değiştirmelerinden oluşmuş hayali bir dünya kurar. Kurduğu bu dünyaya kendini o kadar kaptırır ki, dış dünyadan gelen uyarıları algılamayacak kadar dalgındır, annesi hatırlatmadan yemek yemek bile aklına gelmez.

Oyunda birden fazla çocuk varsa, hepsi de kendilerini aynı ortak kurgusal dünyaya kaptırmışlardır. Bu dünya o kadar gerçektir ki, oyuncular birbirleriyle kavga edebilir, öfkelenebilir, ağlayabilir ve hatta birbirlerine küsebilirler. Rol paylaşımında ya da oyunun kurgusunda çıkan bir anlaşmazlıkta, çocuklardan biri çıkar ve "ben artık oynamıyorum"

der. Böylece oyun bozulur.

Burada hemen şu soru akla geliyor: Çocuğun oyun oynamayı bu kadar ciddiye alması dış dünyayı ciddiye almadığı anlamına mı gelir?

“Oyunun karşısı ciddilik değil, gerçektir”.⁽¹⁾ Oyuncu çocuk, dış gerçekliğin farkındadır, tam da “ben artık oynamayacağım” diyerek, istemediği yerde oyunu terk etmesi dış dünyanın gerçekliğinin farkında olduğunun kanıtıdır. Ama dış dünyanın gerçekliği, onun için, oyununun kurallarını istediği gibi kuramadığı, başka bir oyuncunun kendi isteğini, kendi oyun düzenini dayattığı anda kaçtığı yerdir. Tıpkı başta oyun oynayarak dış dünyadan ayrı, kendi dünyasını, gerçekliğini kurarak kaçtığı gibi bu kez de oyununu istediği gibi yönlendiremediği için oyun alanını terk ederek, gerçek dünyaya kaçmaktadır.

Bu durumda oyun nerede bitiyor, gerçeklik hangi anda başlıyor?

Çocukluğun, hepimizin kendimizden hatırlayabileceğimiz bir döneminde birey, sonu gelmeyen, bitmeyen sorular sorarak dış dünyayla ilgili meraklarını gidermeye, onu anlamaya çabalar. Ancak çocuğun ebeveynlerinden aldığı hiçbir cevap onu tatmin etmeye yetmez, meraklarını gidermez. Söz konusu bu dönem, çocuğun düşünsel bağımsızlık çabasına karşılık gelmektedir. En sonunda bu arkası gelmeyen sorularla dolu dönem bir anda kapanır, ancak çocuk tatmin olmamıştır, aldığı cevaplar onu doyurmamıştır, sadece artık sormaktan vazgeçmiştir. İşte çocuk, bu anlamlandıramadığı, cevapların onu tatmin etmeye yetmediği yerde “oyun” a kaçır, madem gerçeğin ne olduğunu kavramak bu kadar zor, o zaman çözüm yeni bir dünya kurmaktır. Kayıtsız şartsız kendisinin yarattığı, bir tek onun anlayabileceği ve ona ait bir dünya. Bu hayali, kurgulanmış dünya gerçek dünyanın motifleriyle şekillenir. Kurduğu oyunda hayatındaki bireyleri taklit eder, henüz çocuk olduğu için ona verilmemiş olan rolleri oynamakta serbesttir. Böylece gerçek hayatta henüz elde edemediklerini, tatmin olamayan isteklerini oyununda kendince gerçekleştirir.

Oyunun Bittiği An

Çocukluk döneminin sona ermesiyle erişkin, oyun oynamaktan vazgeçer. Gerçek dünyaya adım atar ve kendini oraya ayak uydurmak zorunda his-

seder. Ancak erişkinin oyun oynamaktan vazgeçmesi ve hayatın gerçekliğiyle uğraşmaya başlaması, onun oyun oynarken aldığı hazdan vazgeçtiği anlamına mı gelir?

Freud, bu çocukluk hazzının ortadan kaybolmadığını, ancak başka bir dolayısıyla yaşanmaya başlandığını söyler. O zaman bu çocukluk hazzının erişkin dönemde de devam etmesini sağlayan dolaşım nedir, oyunun yerini şimdi ne almıştır?

Erişkin, “artık oynamaktan vazgeçmiştir de düşlemeye başlamıştır”⁽²⁾ Çocukluk hazzı, erişkinde “gündüz düşleri (daydream)” ne dönüşmüştür.

Çocuklar oynadıkları oyunun içeriğini, kurgusal dünyalarını başkalarından saklama gereksinimi duymazken erişkin, düşleme (fantazy) kapıldığından dolayı utanır ve bu düşlerini başkalarından saklama ihtiyacı duyar. Düşlemler erişkinlerin mahremiyet alanıdır.

Mahremiyetin bittiği alan sanat

Acaba Freud’un söylediği gibi oyunun yerini erişkinlikte düşlemler mi almıştır? Yoksa oyun veçhe mi değiştirmiştir? Ferud’a göre mutlu insanlar düş kurmaz, düş kuranlar yeterince doyuma ulaşmamış kişilerdir. Düş kurmayan, bunlardan haz almayan insan var mıdır?

Freud hemen tüm insanların gündüz düşleri kurduğunu söyler ama bu düşlerini gerçekleştirenler, yani oyuna devam edenler nevrozla flört halindeki sanatçılar ya da “yaratıcılar”dı. Sanatçı, paylaşılması utanç verici fantazmalarını sanat ürünleri aracılığıyla başka bir biçime büründüren ve böylece düşlemlerini kabul edilebilir bir dış nesneye dönüştüren kişidir. Yani sanatçı telafi mekanizmasını kullanarak normal şartlarda onay görmesi imkansız olan düşlemlerini, bastırılmış, doyuma ulaşmamış isteklerini sanat aracılığıyla dışsallaştırdır Freud’a göre.

Böylece mahremiyet alanı kapanmakta yeni bir alan, estetik alanı açılmaktadır.

Freud’un yaratıcılığa yaklaşımının zaafı burada başlar. Bir kez mahremiyet alanından çıkarak dışsal bir nesneye dönüşmüş olan sanat yapıtını, sanatçının bilinçdışına geri dönerek analiz etmesi yaratıcı sürecin hazzını gözden kaçırmasına neden olmuştur. En önemlisi artık estetik bir haz nesnesi olan yapıtı sanatçının kişisel bilinçdışını aşan bir nesne olarak görememesi, diğer erişkin oyuncular kurgu-

nun dışında bırakmasına yol açtı. Yaratan dışındaki sıradan insanları yani izleyiciyi oyuna dahil etmedi.

Yeni bir tabloyla karşı karşıyayız. Oyun oynayan çocuk, sanatçı, ve sanatçının oyununun dışsallaştırılmış nesnesinden haz alan izleyici. İzleyiciye döneceğiz.

Freud çocuğun oynadığı oyunla kurduğu ilişkiyi ve oyunu çok önemsemesini, sanatçıların tutumuna benzetir. Sanatçı da tıpkı çocukların yaptığı gibi, dış dünyanın nesnelerini alır, onları istediği gibi yapıtına yeni bir düzen içinde yerleştirir yada onları dönüştürerek tanınmayacak bir hale getirir, deforme eder. Bunu yaparken de tıpkı oyun oynayan çocuk gibi ciddidir, geçici olarak kendini dış dünyadan soyutlamıştır, tüm konsantrasyonu ve enerjisi dalgınlık içinde yarattığı şeye yönelmiştir.

Şimdi oyun ve yaratıcı süreç arasındaki benzerlikleri saptamaya çalışalım.

Karşılaşmanın Büyüsü

Karşılaşma. Yaratıcı eylemin birinci aşaması olan karşılaşma, sanatçının kullanacağı malzemeyle, manzarayla, temayla, fikirle ya da iç hayalle iradi ya da iradi olmayan bir biçimde karşılaşmasıdır. Sağlıklı bir çocuğun oyununda da karşılaşma vardır. Çocuğu oyun oynamaya iten arzu karşılaşmanın zeminini hazırlar ve bu onun yaratıcılığının ilk örneğidir.

Karşılaşmanın Yoğunluğu. Oyun oynayan çocukla yaratıcı sanatçı arasındaki en önemli benzerliğin sürdürülen eylem boyunca konsantrasyon, kendini unutma, kapılıp gitme, gömülmek vs. olduğunu söyledik. Tüm bu sıfatlar karşılaşmanın yoğunluğunu anlatmaktadır. Bu yoğunlaşmanın kendisi yoğunlaşan için bir haz kaynağıdır. Bu yoğunlaşma, Dionysos şenliklerinde yükselen vitaliteyle, vecd haliyle ilişkilendirilebilir.

Yoğunlaşma sırasında yaşanan yanılsamadır. Annenin memesiyle çocuk arasındaki yanılsama ilişkisine benzer biçimde yaratma sırasında yaratıcı da Kris'in "ego kontrolünde regresyon" diye adlandırdığı bir süreci yaşamaktadır. Egonun denetiminde regrese olan yaratıcı sanatçı geçici olarak dış dünyanın gerçekliğinden koptuğu yanılsamasını yaşamaktadır.

Çocuk nasıl bu yanılsamanın ardından nesneyi yani annesinin memesini dışsal bir nesne olarak kavırıyorsa sanatçı da yanılsama sürecinin ardından

gerçeklik duygusuna geri dönerek bilinçdışı malzemeyi üretime dönüştürür. Dolayısıyla regresyonunu pozitif bir yaratımla sonuçlandırmış olur. Bu sürecin sonunda geriye kalan bebeğin ve sanatçının tüm-güçlülüğüdür.

Karşılaşma, yoğunlaşma ve yanılsamayı böylece oyun ve yaratıcı eylemin ortak aşamaları olarak belirledik. Ancak hem oyunda hem de yaratıcı eylemde ortak olan can alıcı nokta, bu iki eylemin de düzen kurmayı, bütünleştirmeyi amaçlayan eylemler olmasıdır. Gerçekliğin hem ifadesi hem de inkarı olan oyun ve sanat aracılığıyla kurulan düzen ego bütünlüğünün sağlanmasına hizmet etmektedir.

Estetik Haz ve Yanılsama

Tatmin edici süreçler olarak yaratıcılığı ve oyunu bir kenara bırakalım. Üçüncü bir özneye geçelim. Yaratılan şeyden haz alan izleyicinin durumu nedir? Sıradan insanlar yani izleyiciler için başka bir özne tarafından yaratılmış sanat nesnesi neden etkileyicidir?

Freud'un "Totem ve Tabu"da dile getirdiği gibi yalnızca sanatsal yanılsamadır ki, isteklerinden dolayı acı çeken insanın doyuma benzer bir tatmini yaşamasını mümkün kılar. Ve bu yanılsama bizde sanki oyun gerçekmiş gibi bir duygusal etki bırakır. İşte bu nedenle sanat büyüdür ve sanatçı da büyücüdür Freud için.

Freud'un büyü dediği bizim estetik haz olarak ifadelendireceğimiz bu etki, nasıl oluyor da insanları sarıyor?

Tekrar Freud'a kulak verelim:

"... sanatçı, bizim daha çok kişisel gözüyle bakacağımız düşlemlerini önümüzde sergiledi ya da bunları bize anlattı mı, belki o vakit çeşitli kaynaklardan çıkıp gelerek bir araya toplanan yüce bir haz duyarız. Bunun nasıl üstesinden geldiği sanatçının en derin gizlerinden biridir; kuşkusuz tek tek ben'ler arasındaki duvarların yol açtığı o itip uzaklaştırıcı gücü yenme tekniğindedir ki, gerçek Ars poetica saklı yatmaktadır. Bu teknikte başvurulan iki aracı belirleyebilmekteyiz: Sanatçı birtakım değiştirmelerden ve örtüp gizlemelerden yararlanarak bencil düşlemlerini yumuşatmakta, bunların dışavurumunda salt biçimsel, yani estetik bir haz sunarak bizi kendisine bağlamaktadır. Ruhumuzun derinliklerinde saklı yatan kaynaklardan daha büyük

hazların doğmasını sağlamak için sanatçının bizlere sunduğu hazzı 'ayartı ödülü' ya da 'ön haz' diye nitelemektedir. Bana sorarsanız, sanatçının sağladığı tüm estetik haz bu niteliği taşımakta, bir sanat yapının bize verdiği asıl haz ise ruhumuzdaki gerilimleri gidermesinden kaynaklanmaktadır. Sanatçının bizi bundan böyle kendi düşlemlerimizin hiç sakınca tanımadan ve utanıp sıkılmadan zevkini çıkarabileceğimiz duruma getirmesi de, belki söz konusu amacın gerçekleşmesinde hayli rol oynamaktadır." (3)

Öncelikle şunu tespit edelim. Estetik heyecan yalnızca güzel ve zevk veren şeyler karşısında mı duyulmaktadır. Çarmıha Gerilmiş İsa'nın, Sabinli Kadınların Kaçırılışı'nı gösteren kıyım sahnelerinin ya da Francisco Goya'nın Fransız askerlerinin İspanyolları kurşuna dizdiği anı gösteren "3 Mayıs" tablosunun bize keyif vermesini bekleyebilir miyiz? Ama bu kıyım ve acı dolu resimler de bizde heyecan uyandırmıyor mu?

O halde estetik hazın kaynağı tek başına güzel olamaz; haz bir tek kaynakla açıklanamayacak kadar komplike aynı zamanda da paradoksal ve ambivalan bir duygu. Dolayısıyla bir estetik yapının bir haz kaynağına dönüşmesinin nedeni güzel olması değil, çözümleyemediğimiz bir biçimde bizde birden çok karşıt duyguyu uyandırmasıdır diyebiliriz. Souriau'nun estetik duygu başlığı altında 80 tane birbirinden farklı duyguyu sınıflandırmıştır. Zevk, tasa, gülünç, alay, aşağılama, sıkıntı, tedirgin edici... Bu duygular zevk ve hoşnutsuzluk ana başlıkları altında sıralanabilir. Burada asıl ilgimizi çeken bu duygulardan bir veya birden fazlasının aynı anda, karşıtlıklarına rağmen bir arada hissedilebilmesi ve geriye kalan duyguyu estetik haz olarak adlandırmamız.

İzleyenin Yanılsaması

Tüm bu tespitlerin ardından, bir sanat nesnesinin bizim üzerimizdeki etkisinin gücünün, ambivalan duygular uyandırmasında temellendiğini pekala söyleyebiliriz. Bir tek sanat nesnesidir ki, bize aynı anda zevki ve dehşeti, kaygıyı, korkuyu, sevgiyi, sıkıntıyı, iyimserliği yaşatır. Ve sonunda nesnenin bizde bıraktığı duyguların hepsine birden haz deriz. Burada başka bir yanılsamayı daha görünüşe çıkartmış oluyoruz. Bebeğin yanılsaması, sanatçının yanılsaması ve son olarak da estetik hazın yani iz-

leyicinin yanılsaması.

Estetik duygu hem gerçekleşen hem de gerçekleşmeyen, hem kişisel olan hem de olmayandır. Estetik duygu şaka götürmez bir oyundur.

Nedenini anlayamadığımız bir biçimde bazı sanat eserlerinin bizi alıp götürmesi, garip bir heyecan uyandırması ve bazen günlerce aklımızdan çıkmayacak kadar, hatta önünde saatlerce kendini izletecek kadar bizi etkilemesinin nedeni de belki budur. Sanat bizi oyuna çağırılmaktadır. Tutkuyla bağlanmamıza rağmen zarar görmeyeceğimizi bildiğimiz bir oyuna çağırılmaktadır.

Sahne sanatlarını düşünelim. Freud sanatsal yaratıyla oyun arasındaki ilişkinin dilde saptanabildiğini söyler. Sahnede tekrar tekrar sergilenebilen ve somut nesnelere dayanan tiyatro, opera gibi görsel sanatlara kısaca "oyun", sanatçılara da "oyuncu" deriz.

Sahnede canlandırılan, hüznü de olsa, komik de olsa, şiddet de içerse, hatta bizim yaşamımızın olumlu-olumsuz unsurlarını barındırıyor da olsa o "oyun" dur. İzlerken duygulanırız, karakterlerle özdeşleşip, kendimizi akıp giden olay kurgusuna kapırırız, kendi yaşam deneyimlerimizle ilgili unsurlara rastlarız, ama perde kapandığında "oyun"un biteceğini biliriz.

Böylece insana gerçek hayatta zevk vermeyecek pek çok şey, hayal gücünün yarattığı oyunda izleyiciler ve dinleyiciler için bir haz kaynağına dönüşür. Çünkü artık izlediğimiz şeyin konusu gerçek dünyadan alınmış olsa da bize gelinceye kadar dönüşüme uğramıştır ve estetik bir çerçevede içinde sunulmaktadır. Onun gerçeklikle bağlantısını bilmemize rağmen izlediğimiz "oyun"dur ve haz verir. Çünkü oradaki ölüm, aslında ölüm değildir; aşk ve ondan duyulan acı gerçek değildir; tutku yalnızca izlenen bir şeydir, bizi acıtmaz, hayatımızı altüst etmez. Halbuki gerçek hayatta ölümle karşı karşıya gelmek ürkütücüdür, ama oyunun içinde ölüm duygusunu yaşamak korkutmaz, tam tersine dolayimli bir biçimde haz verir.

İşte hem çocukluk oyunlarımız hem de sanat bize bu deneyimi yaşatmaktadır, zarar görmeden hayal gücünü sonuna kadar zorlayabilme, çeşitli duygular arasında gidip gelme özgürlüğünü sunmaktadır.

Bu nedenle estetik haz, çocuk oyununun içeriğinde olduğu gibi hem gerçekleşen hem gerçekleş-

meyen, hem kişisel olan hem kişisel olmayan, hem varolan hem de varolmayandır.

Yazının başında demiştik ki, bir oyunda birden fazla çocuk varsa ve eğer oyunla ilgili beklentiler konusunda uzlaşma sağlanamazsa çocuklardan biri en sonunda çıkar ve “ben oynamayacağım” der.

Peki erişkinler için yanılsamanın büyüünün ortadan kalktığı, oyunun bozulduğu kaçış anları yok mudur?

Ya da yanılsamanın gerçeklikle yer değiştirdiği ve bu yanılsamanın pozitif bir yaratmaya dönüşmediği psikotik dünyaya ilişkin neler söyleyebiliriz?

Bütün sorulara bu yazıda cevap vermemiz olanaksız. Estetik haz, yaratıcılık ve çocuk oyunu konusunda bu yazıda söylenenler, konuya giriş için ancak bir zemin sunabilir. Çünkü yaratıcılık ve ya-

ratma süreçleri çok yönlü ve geniş bir araştırma konusudur. Metnin içinde cevaplandırmadan bıraktığım sorular bundan sonraki yazılarımda da beni meşgul edecek olan problem alanlarıdır ❁

Dipnotlar:

- 1) Sigmund FREUD, Sanat ve Sanatçılar Üzerine, 104.
- 2) A.g.k., 106.
- 3) A.g.k. 113-114.

Kaynakça

1. Sigmund Freud, Sanat ve Sanatçılar Üzerine, çev. Kamuran Şipal, YKY, Mayıs 1995, İstanbul.
2. D.W. Winnicott, Oyun ve Gerçeklik, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, Mayıs 1998, İstanbul.

"Gerçekten de düşüncenin, anlamın, algı ve duygunun organı beyini uygun cerrahi yöntemler kullanarak açın; orada sibernetik algoritmalar oluşturacak şekilde bilgisayarsal tarzda yapılaşmış nöronal ağlardan, glia hücrelerinden, atomlardan, moleküllerden, fotonlardan, yani maddi varlıktan başka bir şey bulamazsınız. İç yaşantımız olarak duygular, algılar, düşünceler yoktur orada; ya da o yüzleriyle görünmezler beyni inceleyen dış gözlemciye. Orada, beyinde atomlar ve fotonlar vardır yalnızca; maddi olan vardır ve elbette kendi kurallarına göre çalışır. Peki biz bütün bu iç yaşantılamaların; anlam, duygu, algı ve düşüncelerin tam da orada olduğunu, gezegenimizdeki milyarlarca yıllık doğal evrim sonucu yüksek bir organizasyon düzeyine ulaşmış bu atomların, molekül ve fotonların bu organizasyon düzeyinde belki de aynı zamanda ve bizzat fenomenal bilincin kendisi olduğunu bilimsel olarak gösterebilecek miyiz bir gün? Kartezyen ikiliği aşabilecek miyiz?

Bu aşamada pekala bir başka meşru soru da sorulabilir: Kartezyen ikiciliği aşmak zorunda mıyız? Belki de hakikat budur (hatta biraz da ruhi ölümsüzlüğü vaadederek görüldüğüne göre iyi ki ve keşke budur) ve bizim de imana gelip bu hakikatle yaşamayı öğrenmemiz daha doğru olmaz mı? Veya öyle ya da böyle olsa, gündelik hayatımızda ne fark eder? Böyle düşünenlere bir diyeceğim yok, bildikleri gibi yaşasınlar bu dünyayı; birkaç "çok bilgili" filozof veya peygamber dışında bu dünyayı doğru yaşamamanın yollarından kim söz edebilmiş ki? Ama bu dünyayı doğru yaşamak için önce varlığımıza ilişkin hakikati araştırmamız gerektiği kaygısını taşıyanlarla konuşmamız gereken şeyler var. İşte bu dergi onlar için çıkıyor."